UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01888428 8

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/schelling00br

SCHELLING

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée à la Librairie Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ, chaque vol. 5 fr. à 7 fr. 50

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat**, Agrégé de Philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Traduit en allemand.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PLATON, par **le même**. (*Couronné par l'Académie française, Prix Bordin.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ARISTOTE, par **le même**. (*Traduit en allemand et en italien.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

ÉPICURE, par **E. Joyau**, Professeur de Philosophie à l'Université de Clermont. 1 vol. in-8°, 5 fr.

CHRYSIPPE, par **Émile Bréhier**, Professeur de Philosophie à l'Université de Bordeaux. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PHILON, par l'**abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT AUGUSTIN, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50. *Deuxième édition.*

SAINT ANSELME, par **le comte Domet de Vorges**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

AVICENNE, par **le baron Carra de Vaux**, Membre du Conseil de la Société Asiatique. 1 vol. in-8°, 5 fr.

GAZALI, par **le même**. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

MAÏMONIDE, par **Louis-Germain Lévy**, Docteur ès Lettres, Rabbin de l'Union libérale israélite. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT THOMAS D'AQUIN, par **A.-D. Sertillanges**, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Prix Le Dissez.*) 2 vol. in-8°, 12 fr. *Deuxième édition.*

MONTAIGNE, par **F. Strowski**, Professeur à l'Université de Paris. 1 vol. in-8°, 6 fr.

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

MALEBRANCHE, par **Henri Joly**, Membre de l'Institut. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, Agrégé de Philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

KANT, par **Th. Ruyssen**, Professeur à l'Université de Bordeaux. *Deuxième édition.* (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHOPENHAUER, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

MAINE DE BIRAN, par **Marius Couailhac**, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ROSMINI, par **Fr. Palhoriès**, Docteur ès Lettres. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHELLING, par **Émile Bréhier**, Professeur de Philosophie à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8°, 6 fr.

Va paraître :

DESCARTES, par **Albert Léon**, Professeur au lycée de Bayonne.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

SCHELLING

PAR

ÉMILE BRÉHIER

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

BIBLIOGRAPHIE

I. — ŒUVRES ET DOCUMENTS.

F. W. J. von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg; première partie, 10 vol., 1856-1861; 2e partie, 4 vol., 1856-1858.

F. W. J. von Schelling, *Werke, Auswahl in drei Bänden*, 3 vol., in-8°, clxii-816 p., 682 p., 935 p., Leipzig, Eckart, 1907.

Schellings Münchener Vorlesungen; zur Geschichte der neuern Philosophie und Darstellung des Empirismus (nouvelle édition avec des remarques critiques par Drews), Leipzig, 1902 (n° 104 de la bibliothèque philosophique de Dürr).

Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Leipzig, 1907, Braun.

Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, Stuttgart, 1856, Cotta.

L. Trost und Fr. Leist, *Briefwechsel zwischen König Maximilian II von Bayern und Schelling*, Stuttgart, Cotta, 1890.

Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Bd I (1775-1803), Leipzig, 1869; Bd II (1803-1820), Leipzig, 1870; Bd III (1821-1854), Leipzig, 1870.

G. Waitz, *Caroline. Briefe an die Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, A. W. und F. Schlegel, J. Schelling u. a.*, 2 vol., Leipzig, 1871.

II. — ÉTUDES CRITIQUES.

M. Adam, *Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Princips in der modernen Æsthetik* (*Abhandl. zur. Philos. u. ihrer Gesch.*, H. 2), Leipzig, 1902.

H. Becker, *Ueber die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik* (in : *Abhandlungen der bayer. Akad. der Wissensch.*), t. IX (1863), p. 399-546; t. XI (1868), p. 1-112; t. X (1865), 401-449.

H. Becker, *Schellings Geistesentwickelung, Rede*, München, 1875.

Böck, *Ueber Schellings Verhältniss zu Leibniz* (in : *Bericht über die Verhandl. der Königl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1855, p. 524-545). *Kleine Schriften*, Bd II.

Brandis, *Gedächtnissrede* (sur Schelling); *Abhanld. der Berl. Akad.*, 1865.

Braun, *Die Entwickelung des Gottesbegriffs bei Schelling. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik*, vol. 131.

Braun, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1907.

Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, 1902, in-8°.

Dorner, *Schelling; zur Erinnerung an seiner 100 jähr. Geburstag. Zeitsch. f. deutsch. Theol.*, 1875.

Arthur Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant*, Berlin, 1893, tome I.

H. Dreyer, *Der Begriff in der deutschen Philosophie von Kant bis zu Hegel* (in : *Kantstudien*, n° 71, Berlin, 1908).

Erdmann, *Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie*.

Faggi (A.), *Schelling e la filosofia dell'arte*, Modena, 1909.

K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, tome VI, édit. du jubilé, 1899, Heidelberg.

C. Franz, *Schellings positive Philosophie*, Cöthen, 1879-80.

Fries, *Ueber Reinhold, Fichte und Schelling*, Leipzig, 1803.

Glaser, *Differenz der schellingschen und hegelschen Philosophi* , Leipzig, 1842.

K. Groos, *Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, Heidelberg, 1889.

E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig, 1900.

E. von Hartmann, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin, 1869.

E. von Hartmann, *Schellings philosophisches System*, Leipzig, 1897.

Helmes, *Der Zeitgeist, mein besonderer Rücksicht auf die Weltanschauung Schellings in dessen letzteren System*, München, 1874.

K. Hoffmann, *Die Umbildung der Kantischen Lehre von Genie in Schellings System des transcendentalen Idealismus* (*Bern. stud. z. Philos. und ihr. Gesch.*, Bd 53), Bern, 1907.

Hoppe, *Die Philosophie Schellings und ihre Verhältnisse zum Christenthum*; dissert., Rostock, 1875.

Kinkel, *Schellings Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur* (*Ztschr. f. philos. u. philol. Kritik*, Bd 131).

Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart, 1879.

Kœber, *Die Grundprincipien der Schellingschen Naturphilosophie* (in : *Sammlung gemeinverst. wissensch. Vortr.*), Berlin, 1882.

KORWAN, *Schelling und die Philosophie der Gegenwart* (in : *Ztschr. f. philos. und philol. Krit.*, 131 Bd).

LÉON (Xavier), *Fichte contre Schelling* (in : *Comptes rendus du deux. Congrès intern. de philos.*, p. 294-322), Genève, 1905.

LISCO (H.), *Die Geschichtsphilosophie Schellings* (1792-1809).

MARHEINECKE, *Kritik der schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin, 1842.

METZGER (W.), *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg, 1911.

MEHLIS (G.), *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*, Heidelberg, Peters.

NOACK (L.), *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859.

PFLEIDERER (O.), *Gedächtnissrede*, Jena, 1875.

PLANCK (AD.), *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie*, 1858.

ROTH, *Schelling und Spencer. Eine logische Kontinuität*, 1901 (in : *Bern. Stud. zur Philos.*, n° 29).

RUYSSEN, *Schelling* (in : *Grande Encyclopédie*).

SCHEFER, *Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, 2 vol., Nauen, 1893-1894.

SCHERTEL, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1911.

STEIN (H. v.), *Schell. popülär-wissenschaftliche Vorträge*, Rostock, 1875.

SÜSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwickelung von Schleiermachers System*, Tübingen, Mohr, 1909.

TAGGI, *Schelling e la filosofia dell'Arte*, 1909.

WATSON (J.), *Schellings transcendentaler Idealismus*, Chicago, 1882.

WEBER (E. A.), *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg, 1860.

ZIMMERMANN, *Schellings Philosophie der Kunst*, Wien, 1876.

SCHELLING

PREMIÈRE PARTIE

LES PREMIERS TRAVAUX

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ET CRITIQUE.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling naquit à Léonberg, petite ville du Würtenberg, le 27 janvier 1775. Le milieu dans lequel il grandit, fort calme, fort éloigné de l'agitation philosophique qui régnait alors en Allemagne, le prédisposait à l'étude de la théologie et des langues classiques et orientales. Son père, connu comme prédicateur, était en effet un orientaliste et un hébraïsant.

Très précoce, il avait achevé dès 1789 ses études secondaires à Bebenhausen, près de Tübingen, où son père avait été nommé professeur. Son maître Reuchlin lui fit lire quelques productions wolfiennes, la logique et la métaphysique de Feder, et aussi la monadologie de Leibniz avec un recueil d'articles de Leibniz, Clarke et Newton[1].

Les années d'étudiant qui suivirent, au séminaire de

1. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VI, p. 8-10. Dans *Aus Schelling's Leben* (vol. I, p. 1-179), biographie détaillée par son fils Karl, allant seulement jusqu'au séjour à Leipzig, et contenant quelques travaux d'écolier à Bebenhausen.

Tübingen, furent fécondes pour sa formation philosophique; non pas que la doctrine enseignée par les maîtres de Tübingen pût beaucoup éveiller les esprits : on aperçoit par la correspondance de Schelling ce qu'étaient ces théologiens prudents et timorés, forcés de faire quelques concessions au siècle des lumières. Si l'idée d'une révélation choquait les esprits éclairés, celle d'une démonstration rationnelle était encore plus inadmissible. Restait, comme demi-mesure, la croyance morale, l'utilisation de la méthode kantienne des postulats de la raison pure pratique considérés comme *Deus ex machina*[1]. Or Schelling marque, dès ce moment, non moins d'antipathie pour le moralisme que pour les demi-mesures; il est convaincu d'ailleurs que la méthode des postulats pratiques n'amène pas à un Dieu personnel[2].

Ce qu'il apprit d'ailleurs officiellement à Tübingen, ce fut la philologie sémitique; et ce qui sortit de ces études fut d'abord un *Essai critique et philosophique d'explication du chapitre III de la Genèse sur l'origine première des maux humains*[3], dissertation soutenue le 26 septembre 1792, et qui lui donna le titre de maître de philosophie; puis en juin 1795, à la fin de ses études, il composa une dissertation pour l'examen de théologie *Sur Marcion, correcteur des lettres de Paul*[4]. Nous aurons, beaucoup plus tard, à rappeler la première de ces œuvres; elle contient toute une philosophie de l'histoire rattachée à la chute de l'homme, et en particulier explique pourquoi le mal commence en même temps que la civilisation; ces sujets, après les longues années consacrées à la philosophie de la nature, redeviendront le centre de ses préoccupations. Ce sont aussi les origines de l'histoire humaine dont il traite dans son article des *Mémorables*

1. Lettres à Hegel du 21 juillet 1795, du 7 janvier 1795 (*Aus Sch. Leb.*, I, p. 78; 72).
2. Id., 4 fév. 1795.
3. *Sämmtliche Werke*, I, I, p. 1-40 (en latin).
4. *Ibid.*, 113-148.

de Paulus *sur les mythes, les légendes et les idées philosophiques du monde primitif*[1]. Il y admet deux sortes de mythes : les mythes historiques qui n'ont d'autre but que l'exposition des faits racontés, et les mythes philosophiques « qui ne veulent pas être compris au sens propre, mais veulent convaincre de la vérité qu'ils représentent[2] ». L'idée la plus remarquable de ce traité et qui restera le fond de sa *Philosophie de la mythologie,* c'est que le mythe n'est pas un simple revêtement d'idées philosophiques inventées antérieurement et pour elles-mêmes; c'est, chez l'homme primitif, le langage direct de la pensée philosophique; car cette pensée n'est pas dès lors abstraite, mais imagée, conformément au caractère sensible et intuitif de l'intelligence d'alors[3]. L'idée abstraite n'est donc pas une expression privilégiée et immédiate de la pensée philosophique : Schelling n'a traversé aucune scolastique qui ait obscurci cette notion.

Plutôt que dans l'enseignement du séminaire, c'est dans les échos reçus du dehors, particulièrement de l'enseignement de Fichte à l'université d'Iéna, c'est dans les conversations ardentes avec un cercle de camarades intimes, tels que Hölderlin, le futur poète d'*Empédocle,* et Hegel de quatre ans plus âgé, qu'il faut chercher le début de son activité philosophique. Non qu'il y eût aucun travail suivi : il ne lit pas Kant; il connaît la *Critique de la raison pure* par les explications de Schulze; et lorsqu'il publie son premier petit traité philosophique *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général,* il ne connaît que les premières pages de la *Théorie de la science.* A vrai dire la philosophie signifie pour lui moins une doctrine précise qu'un idéal — assez vague — de liberté politique et surtout spirituelle. Ces aspirations se manifestent aussi bien par l'enfantillage d'une traduction de la Marseillaise, qui lui attire les réprimandes du prince Charles, que par la foi

1. *Ibid.*, p. 41-83.
2. P. 63.
3. P. 65-66.

dans la valeur sociale de la philosophie nouvelle, qui doit avoir pour effet une révolution spirituelle, enfin par l'inclination de plus en plus grande pour la philosophie de Fichte, persécutée à Iéna par les maîtres et par les étudiants. Il ne s'agit pas de l'enseignement d'une vérité abstraite, mais d'une « bonne cause » qu'il presse son ami Hegel de professer publiquement[1].

Cette ardente propagande en faveur de Fichte, tout autant que l'appréciation de Fichte lui-même, ont amené à désigner sous le nom de période fichtéenne l'époque de Tübingen et de Leipzig où Schelling écrit ses premiers traités de philosophie générale : un accord complet avec Fichte aurait donc précédé la période suivante qui est celle de la philosophie de la nature. Pourtant de ces traités les uns, écrits à Tübingen, sont antérieurs aux études physiques de Leipzig, tandis que les autres, écrits à Leipzig, sont de la même époque que les deux premiers grands traités de philosophie de la Nature. Or Metzger a démontré récemment par une analyse très serrée des traités de l'époque de Tübingen que l'influence de Fichte fut, dès le début, beaucoup moins considérable qu'on ne le croit en général. La doctrine de Fichte reposait sur le criticisme kantien, qui est une doctrine de la connaissance : et Schelling, peu au courant des idées de Kant, ne se place pas au point de vue de la théorie de la connaissance pour la comprendre et la juger.

Le principe de Fichte, le moi, est directement issu de l'unité synthétique de l'aperception de Kant ; dans le traité de Schelling, le moi n'est qu'un nom qu'il donne à l'absolu inconditionné conçu sous l'influence de Spinoza ; on

1. K. Fischer, p. 10-13 ; *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel :* en 1795, Schelling « connaissait seulement les premières feuilles de la Théorie de la Science de Fichte », bien qu'il parle avec enthousiasme de Fichte dans sa correspondance à Hegel, 21 juillet 1795 (*Aus Sch. Leb.*, I, p. 79 ; surtout la fin de la lettre de janv. 1796, p. 91). Cet enthousiasme juvénile et encore mal éclairé marque, suivant l'expression de Braun, « l'invasion dans la prudence critique du nord de l'intellect brillant du sud qui ne peut supporter un cercle si étroit ».

chercherait vainement dans cette substance une et indivisible la trace de l'activité spirituelle qui caractérise le moi de la *Théorie de la science*. Il est un abîme de repos et d'inactivité.

La façon dont il comprend la connaissance de cet Absolu est tout aussi contraire à l'esprit de Fichte. Chez celui-ci, il est avant tout la condition dernière de la connaissance ; c'est par une analyse métaphysique, entendue à la façon kantienne, qu'il est dégagé ; tout au contraire, il est, pour Schelling, un objet direct d'expérience et d'intuition ; et cette intuition ressemble beaucoup plus à la croyance de Jacobi qu'à la supposition transcendentale de Fichte.

Une preuve tout à fait convaincante de cette différence est la façon dont Schelling s'efforce de préciser le rapport de son « idéalisme » avec le dogmatisme. Dans le traité *Du moi*, il n'arrive nullement à distinguer cet idéalisme de la doctrine de Spinoza qui est un dogmatisme, et il fait formellement de la substance spinoziste l'équivalent du moi absolu ; dans les *Lettres philosophiques*, il a abandonné tout espoir de distinguer, en se plaçant à un point de vue théorique, le dogmatisme de l'idéalisme ; et l'identité qu'il admet entre les deux systèmes, quant à la nature de leur principe absolu, est certainement beaucoup moins, comme il l'affirma plus tard, le résultat d'une synthèse réfléchie que l'impossibilité de les distinguer au point de vue où il se plaçait ; car si cet absolu est identité sans différence, il importe peu de le nommer le moi ou la substance.

Le seule distinction, toute pragmatique, qu'il admet est la différence entre les directions pratiques que donne chacun des deux systèmes. La moralité consiste dans l'universalité des règles de l'action, donc dans la négation de la réalité du moi fini et individuel ; or cette négation est possible de deux façons : d'abord par une sorte d'anéantissement du moi fini qui se livre, lui et toute son activité, à la Réalité absolue, déjà présente et existante en

dehors de lui; c'est là le mysticisme, conséquence nécessaire du dogmatisme; car poser la substance infinie, c'est annihiler tout être fini. Mais on peut aussi la concevoir comme une sorte d'extension du moi fini qui augmente progressivement sa réalité et s'accroît par la connaissance et par l'action. L'Absolu apparaît alors comme le terme infiniment éloigné d'un progrès moral : tel est l'idéalisme qui est pour l'homme une source intarissable d'action et d'effort moral. Schelling choisit l'idéalisme, tout en s'apercevant que, à la limite, il coïncide avec son contraire.

Mais le fait que cette distinction reste purement pratique est le signe de l'infécondité scientifique que Schelling trouvait à son principe. Et, en effet, comme Spinoza ne pouvait déduire le détail des modes finis de la substance infinie, Schelling pense que l'absolu ne peut sortir de lui-même pour produire par création ou de toute autre manière l'être fini. Il n'y a aucun pont entre l'Un et le Multiple; la philosophie pratique peut bien dire comment le multiple revient à l'Un, mais non comment il en dérive.

C'était au fond toute la philosophie théorique rendue impossible par la pauvreté de son principe; Schelling pouvait, revenant sur ses pas, lui redonner l'activité et la vie en approfondissant, dans le sens de Fichte, le sens de ce principe; il pouvait également, par intuition directe de la nature, chercher à remplir l'unité vide et formelle de son absolu.

Il suivit l'une et l'autre de ces deux directions. Ses deux premiers ouvrages sur la philosophie de la nature où il suit la seconde sont de même date que les traités où il expose son interprétation de la théorie de la science. Ainsi Schelling est simultanément idéaliste et naturaliste. Mais quel est le lien, et y a-t-il même un lien entre ces deux directions? Est-ce le positivisme des physiciens, le goût de l'expérience comme telle qui a fixé la pensée de Schelling sur une philosophie, qui, en identifiant les choses à des représentations, amenait en effet à nier toute réalité transcendante? Ou bien, comme on l'admet

plus généralement, le positivisme de la philosophie de la nature n'est-il qu'une application de l'idéalisme à un problème particulier?

Or, malgré ses affirmations répétées de fidélité à l'expérience, il nous paraît indubitable que Schelling n'aborde la nature qu'avec des convictions idéalistes entièrement formées. D'ailleurs le positivisme purement empiriste qui considère les choses de la nature comme des objets n'amènerait nullement à l'idéalisme qui les considère comme des produits d'une activité spirituelle.

Ces convictions étaient celles de Fichte.

La philosophie n'est pas, pour Fichte, une science, au sens que l'on donne habituellement aux mathématiques, par exemple, un système de vérités toutes faites et définitives, de réalités objectives existant indépendamment du savoir, et dont le savant prendrait peu à peu possession : on ne peut donc apprendre la philosophie. La philosophie est l'esprit scientifique prenant conscience de lui-même[1]. Et sans doute le contenu n'en est pas laissé indéterminé; la liberté et la libre mobilité de l'esprit ne sont pas le pur arbitraire, parce que l'esprit se retrouve partout identique à lui-même. Cependant la vérité ne naît que de l'activité spirituelle; elle ne lui est pas imposée par une démonstration mécanique; chez le disciple, comme chez le maître, c'est l'esprit qui la fait.

Dira-t-on qu'elle est alors une construction artificielle et sans portée objective, une œuvre d'art, un poème? L'objection ne porte pas, précisément parce qu'elle suppose qu'il est donné à connaître au philosophe un monde objectif tout achevé, que ne pourrait certainement rencontrer la pensée, dans son pur élan. Ou plutôt elle porte trop, car elle porterait aussi contre les mathématiques, type achevé de la science, et qui ne sont cependant au début qu'une construction de l'esprit[2].

1. *S. W.*, I, p. 417.
2. Supplément aux *Traités pour l'explication de l'idéalisme de la Théorie de la Science*, p. 415 sq., p. 462.

Cette activité spirituelle demande des dons spéciaux; la philosophie reste, pour le commun dont l'organe spirituel n'est pas developpé, mystérieuse et ésotérique. Il ne voit que formules vaines, parce qu'il ne sait pas les féconder. A ceux qui demandent à Fichte ce qu'est le moi, principe de sa philosophie, il n'y a d'autre réponse que celle que donne Schelling lui-même : Construisez le moi en vous et vous verrez ce qu'il est [1].

Quelles sont les directions spirituelles que Schelling reçut de Fichte?

C'est en premier lieu la conviction de l'unité du savoir et en second lieu celle de son autonomie. D'abord l'unité : nous sommes en effet renfermés dans le dilemme : Ou l'absence de savoir, ou l'absolue unité du savoir. Admettez-vous en effet plusieurs principes exclusifs l'un de l'autre? Chaque science sera, à l'égard des autres, une ignorance, et notre savoir sera composé d'ignorances[2].

Remarquons, en passant, qu'un pareil principe était celui des encyclopédistes[3]; mais il dérivait chez eux de la croyance à la solidarité des parties de l'univers. Il a été, en passant chez Fichte et Schelling, teinté de spiritualité. Il veut dire maintenant que c'est le même esprit qui, toujours identique à lui-même, se retrouve au fond de tout savoir.

Mais à cette vérité elle-même il faut donner plus qu'un sens formel : elle n'indique pas seulement l'unité de méthode employée dans la science, pas plus que l'unité formelle d'un je pense qui se répète identique à lui-même en chaque connaissance. Car alors l'objet resterait impénétrable à l'esprit. Aussi le savoir doit, partout, pour qu'il y ait unité véritable, dépasser ce donné, mais uniquement en montrant ce qu'il est véritablement, le produit de l'activité spirituelle,

1. *Ibid.*, p. 450.
2. P. 464-461-481; p. 159.
3. D'Alembert, lettre à Diderot : « L'univers pour qui saurait l'embrasser d'une grande vue ne serait, s'il est permis de le croire, qu'un fait unique et une grande vérité. »

seule réalité toujours identique à elle-même. Tel est le sens de la formule : moi = moi [1].

La pure expérience donne les objets. Le savoir philosophique est la construction par genèse de ces objets. Pour que la science soit une, il faut que le résultat de la construction coïncide avec le donné. Or c'est un axiome idéaliste qu'il n'est donné au moi que ce qu'il se donne lui-même par sa propre activité. En face de l'idéalisme, Schelling trouvait deux méthodes philosophiques affirmant à leur manière l'unité du savoir : celle des partisans de l'ontologie wolfienne, la méthode des concepts : d'après eux, l'unité du savoir est atteinte lorsque l'on a trouvé un principe abstrait, tel que le principe de raison suffisante, ou celui d'identité d'où l'on peut descendre, par voie syllogistique, de principes en conséquences jusqu'au donné qu'il s'agit d'expliquer; en second lieu la méthode des Kantiens orthodoxes qui, contre Fitche, prétendent maintenir l'esprit de la *Critique*. Elle consiste à prendre comme principe la conscience, considérée comme unité synthétique de l'aperception ou bien en général activité de représentation (Vorstellen). On peut, en effet, déduire de cette unité la nécessité de certaines formes de la connaissance.

Selon Schelling la première méthode est propre, dans l'histoire de la philosophie, à ces périodes de repos, où l'on cherche à fixer, en formules abstraites, ce que l'on croit être la « philosophie définitive ». Nous sommes maintenant dans une période inquiète, troublée, « révolutionnaire », où la fragile écorce des formules éclate sous la poussée de l'intuition. Le début de la *Théorie de la science* est consacré à démontrer que les principes abstraits (principes d'identité et de raison) ne sont que des formes de l'activité du moi, dans lesquelles il a été fait abstraction de cette activité qui les pose, et qui seule leur donne une signification[1]. Le philosophe doit avoir,

1. Contre les principes abstraits et la méthode des concepts, cf. p. 450, p. 184; p. 422-423; p. 376.

avant tout, le sens du réel, ce qui signifie le sens de la réalité de sa propre existence, de son propre moi ; il ne doit pas être comme ceux pour qui « leur propre existence elle-même n'est rien qu'une pensée languissante[1] ».

Schelling rattache cette manière de philosopher à Spinoza et à Kant. La substance de Spinoza n'est pas en effet une notion abstraite de genre ou d'espèce ; c'est un être plus réel que tous les autres puisqu'il contient toute réalité[2]. Il est sûr cependant que c'est de Kant et de son analyse métaphysique de la connaissance que le procédé dérive directement. L'abstraction consiste toujours à isoler les éléments d'un tout. Mais, dans l'abstraction ordinaire, l'abstraction telle que la considère Locke et les psychologues qui en sont issus, les éléments de ce tout sont en une certaine mesure homogènes, ont une égale valeur par rapport à lui ; ce sont par exemple les différentes qualités dont la somme constitue un corps. Bien autre chose est l'abstraction conçue à la façon de Kant : l'abstrait n'est plus l'unité qui avec d'autres reconstitue le tout, mais c'est vraiment l'incomplet qui pris en lui-même ne pourra jamais être considéré comme une donnée de la connaissance, la connaissance n'existant comme telle que lorsqu'il se complète par d'autres. L'abstrait c'est la simple forme, la loi de la connaissance, ce qui donnera à l'esprit la règle de ses connaissances réelles ; il est donc incomplet, non seulement en tant qu'être, ce que tout le monde admettait jusqu'ici, mais en tant que connaissance.

Ce côté du Kantisme a beaucoup frappé Fichte et à sa suite Schelling dont il restera une des pensées maîtresses ; nous verrons plus tard, par exemple, qu'il n'a jamais pu comprendre l'hégélianisme que comme une réaction contre cette idée, et par conséquent comme un retour en arrière. Il s'ensuivait nécessairement que l'analyse kantienne de la connaissance, en dégageant les

1. P. 353.
2. P. 204.

éléments, ne peut nullement arriver au principe réel de la science et que l'œuvre de Kant doit être conçue au sens propre, comme une critique, c'est-à-dire comme la partie négative et la propédeutique nécessaire de la philosophie future. En dégageant l'entendement faculté des concepts, de l'intuition sensible, en en montrant le caractère incomplet, Kant a définitivement supprimé l'entendement comme faculté de saisir les principes premiers. Il en a fait une faculté secondaire, qui n'a pas en elle-même toute sa signification.

La critique des principes abstraits vient ici coïncider avec celle de la méthode des Kantiens orthodoxes. Aussi bien, d'une part, on ne pouvait guère s'inquiéter, après la révolution kantienne, du retour offensif des Wolfiens, et, d'autre part, le Kantisme orthodoxe retombe, d'après Schelling, exactement dans les mêmes erreurs que Kant avait dissipées. Cette critique pourrait s'appeler : Kant contre Kant. Il y a là, en effet, en jeu, deux interprétations du kantisme. Selon Schelling, les Kantiens, en prenant comme principe de la philosophie la conscience, donnent une valeur dogmatique à ce qui, chez Kant, n'a qu'une valeur critique. Il en est sorti un étrange idéalisme qui, par certains côtés, est aussi dogmatisme, puisqu'il admet des choses en soi.

La conscience a, dans le Kantisme, en tant qu'unité synthétique de l'aperception, une valeur purement formelle; en tant que principe des catégories, elle est identique à l'entendement lui-même; et c'est pour la même raison qu'il faut rejeter comme principe la conscience et l'entendement. Parlez-vous de la conscience? C'est un principe incomplet parce que la matière et le contenu de nos connaissances ne sont pas donnés en elle : si donc la conscience est, comme on le dit, coextensive au moi, il faudra que nous cherchions cette matière en dehors de nous, dans des choses en soi, que nous ne saurons jamais comment réunir à nous. Ce n'est pas là la position de Kant lui-même : Kant a isolé, analysé, mais non

pas pour séparer; les continuateurs de Kant doivent réunir et se livrer à un travail de construction et de synthèse[1].

La conscience est donc une faculté seconde, une faculté que l'on peut déduire. Et cela sonne étrangement à nos oreilles; mais pour bien en apprécier la signification, il faut comprendre qu'elle n'est pas pour un Kantien cette connaissance pleine qu'a décrite Maine de Biran; elle est conçue dans le sens formel de liaison des phénomènes et d'unité de cette liaison. Elle laisse donc échapper, si on la considère en elle-même et à part, tout le contenu de la connaissance. La conscience, telle qu'on l'entend ici, est donc trop pauvre pour servir de principe. Schelling veut une connaissance qui comprenne en une unité la forme et le contenu, le concept et la matière; l'idéal, l'activité du sujet et le réel (objet de la connaissance) doivent y être identiques; être et connaître ne doivent pas être séparés dans cette connaissance première et immédiate. Une pareille connaissance est ce que l'on appelle une intuition intellectuelle, et nous pouvons ajouter qu'une seule réalité y satisfait, c'est celle du moi. Le moi n'est qu'en tant qu'il se connaît, et il ne se connaît qu'en tant qu'il est; il est à la fois réel et idéal, subjectif et objectif. (On le voit, toutes ces expressions qui joueront plus tard un grand rôle dans la philosophie de la nature et de l'identité sont nettement d'origine fichtéenne[2]). Ce n'est donc ni l'unité d'un principe, ni l'unité de la conscience qui assure l'unité du savoir; c'est seulement l'intuition intellectuelle.

Jusqu'à quel point cette intuition est-elle seulement une construction artificielle faite exprès pour résoudre la difficulté? Jusqu'à quel point est-elle au contraire expérience immédiate et vécue? Elle se présente certainement sous un double aspect : tantôt on nous en parle

1. Sur l'interprétation juste du kantisme, p. 175-242; 355-363; sur sa fausse interprétation, qui en fait une histoire de la conscience, p. 363-374.
2. P. 380; p. 163.

comme d'une condition universelle précédant nécessairement la conscience qui n'en est que la trace et comme le dessin; tantôt au contraire on nous dit qu'elle est la faculté philosophique, appartenant exclusivement à une bien petite minorité de philosophes. En un mot elle est tantôt l'intuition productrice du réel[1], tantôt l'organe de connaissance du réel[2].

Il est indéniable que, sous le premier aspect, l'intuition est bien réellement une construction. L'activité infinie du moi ne produirait rien de déterminé; pour qu'elle produise quelque chose d'existant, il faut qu'elle soit momentanément limitée; l'intuition est la synthèse de cette activité infinie et de cette limite. Ne voyez-vous dans un être donné que la limite, ce par quoi il diffère des autres? Vous ne déterminez nullement par là la nature de cet être; n'y voyez-vous au contraire que l'activité productrice qui en fait le fond? Cette activité, cette force étant toujours celle du moi ne détermine pas davantage cet être comme tel plutôt qu'un autre. La trace que laisse cette activité infinie (ici Schelling interprète pour l'accommoder à la philosophie nouvelle la théorie des intuitions sensibles de Kant) c'est l'espace sans limites dans lequel elle s'épand librement; mais la trace que laisse l'activité qui limite, c'est le temps qui ne permet aux choses que l'existence successive, c'est-à-dire exclusive l'une de l'autre. Toute intuition repose sur une synthèse de l'espace et du temps, de l'illimité et de la limite.

Sous le second aspect, comme organe de la connaissance philosophique, l'intuition est un sentiment vif de l'activité productrice du moi. La philosophie étudie non pas l'être donné, mais l'être dans son devenir, sa formation. Ce devenir lui-même n'est pas le pseudo-devenir où l'être nouveau nous apparaît soit comme une conclusion logique, soit comme une combinaison nouvelle d'êtres préexistants; c'est un véritable devenir, une naissance

1. P. 368.
2. P. 318.

et un développement de quelque chose de nouveau. Comme, d'autre part, la conscience ne nous présente que des êtres donnés et tout faits, l'on conçoit qu'il faudra, pour connaître leur production, remonter au delà de la conscience, et que, d'autre part, cette ascension à une connaissance plus profonde et plus intime dénote une faculté spéculative nouvelle et peu répandue : l'intuition[1].

Le paradoxe de la doctrine, c'est de soutenir que ces deux aspects sont inséparables[2]. L'intuition de l'activité constructrice du moi n'existe que dans et par cette activité; elle est immanente à cette activité[3]. L'intuition et l'activité constructrice ne sont pas deux choses mais une seule, et c'est dans la perception de cette identité que gît véritablement l'intuition.

Pour la conscience, on en voit la place : la conscience séparée de ses objets, qu'elle connaît en quelque sorte du dehors, est le résultat de la faculté d'abstraire, dont on a parlé plus haut; par cette abstraction les produits (objets de la conscience) sont détachés de l'activité qui les a produits; cette activité même, abstraite de ses produits, reste purement formelle; elle se présente sous la forme des règles universelles suivant lesquelles les objets nous apparaissent; ce sont les catégories de Kant.

La deuxième idée que Schelling reçoit de Fichte est celle de la souveraineté du savoir.

C'est en somme au XVIIIe siècle, avec les encyclopédistes français, que la philosophie affirme ses droits à la direction spirituelle de l'humanité. On peut dire que cette prétention est passée toute entière, mais en prenant une forme nouvelle, plus intérieure, plus religieuse si l'on veut, dans l'idéalisme allemand. C'est encore de Fichte que Schelling reçoit la conviction que l'idéalisme amènera une révolution et une régénération dans l'humanité.

1. Surtout dans la critique du kantisme, p. 372.
2. Cf. I, II, p. 222 : Sorte de sentiment expérimental de cette identité dans l'aspect à la fois attrayant et repoussant des grandes forces de la nature.
3. P. 205.

Il ne s'agit bien entendu pas de cette révolution extérieure qui substitue une forme politique à une autre, sans changer l'homme lui-même[1]. La philosophie ne servit jamais en Allemagne de moyen d'opposition au pouvoir, pas plus qu'elle n'en fut la servante.

Comment donc la philosophie se présente-t-elle à Schelling, au point de vue de ses ambitions régénératrices? La difficulté que vise, selon lui, l'idéalisme et qui ressort de l'état même de la pensée philosophique à cette époque, est celle-ci[2] :

Ou bien la philosophie reste purement théorique. Il est impossible de lui donner une influence pratique quelconque (c'est le système de Reinhold).

Ou bien employant, en l'appliquant fort mal, la méthode kantienne des postulats dans la Critique de la Raison Pratique, on essaye, en se plaçant d'abord au point de vue pratique, de rejoindre le point de vue théorique.

Reinhold, d'abord, repousse la distinction kantienne entre la raison théorique et la raison pratique. Si les lois en général ont leur source dans la raison théorique, c'est en elle aussi que l'on devra voir la source de la loi morale. On voit bien, au surplus, que la loi morale ne peut partir de la volonté et en général d'une faculté proprement pratique, sans quoi l'on ne s'expliquerait pas ce fait qu'une volonté à laquelle cette loi serait inhérente puisse agir contre elle. La loi morale est donc théorique, comme toutes les autres; la loi et la volonté sont en quelque sorte dans deux régions distinctes.

Seulement, dans ce système, on ne voit pas du tout comment la loi peut agir sur la volonté, et où elle en prend en quelque sorte le droit. Ou la volonté perd complètement son autonomie, ou, si elle veut la garder, elle reste entièrement indifférente à cette loi. Je vois bien

1. Cf. p. 445-448; p. 156 : la valeur pratique des révolutions théoriques.
2. Pour tout ce qui suit, cf. les traités pour l'explication de l'idéalisme de la théorie de la science (1796-1797), surtout p. 403 sq.

comment une volonté peut agir sur une volonté. Je comprends bien que si cette loi est l'expression d'une volonté, elle puisse s'imposer à la mienne, mais pas du tout, si c'est un pur objet de théorie. Quant aux transgressions à la loi, elles viennent de ce qu'il faut distinguer la volonté qui est source de la loi (das Willen), et l'arbitre humain (Willkür) qui agit au moyen de maximes tirées de la loi; et l'on admettra parfaitement que dans le premier cas, la volonté n'est pas libre à l'égard de la loi puisqu'elle exprime sa nature même.

Ainsi il est radicalement impossible de tirer l'activité morale d'un principe purement théorique.

Schelling n'a pas assez de sarcasmes pour les théologiens critiques, qui, arguant de la prétendue démonstration kantienne de la faiblesse de la raison spéculative, se placent au point de vue de la loi morale, pour restaurer par les postulats les réalités de la philosophie dogmatique. Ils prétendent donner à la révélation une certitude rationnelle. C'est d'eux et non pas de Kant que l'on peut dire qu'ils font rentrer par la porte de derrière (les postulats pratiques) ce qu'ils ont fait sortir de la philosophie par la porte de devant[1].

Lorsque l'on veut ainsi déduire des postulats pratiques une affirmation théorique, on manque à la fois la philosophie théorique et la philosophie pratique :

D'abord la théorie. La vérité essentielle dégagée par Kant est qu'il n'y a pas de causalité transitive entre le fini et l'infini; par là Kant empêche toute preuve théorique d'un être infini au moyen de raisonnements concluants du fini à l'infini. On ne peut, par voie régressive et en employant le principe de causalité ou de raison, remonter de l'un à l'autre. Mais le dogmatisme ne consiste pas seulement dans cette méthode, dans cette mauvaise application du principe de causalité. D'une fa-

1. P. 376; cf. p. 350, note, l'enthousiasme avec lequel il parle de l' « athéisme moral ».

çon plus générale, il consiste à poser, de quelque façon que ce soit, un infini, comme un objet réel complètetement isolé du sujet fini. En ce sens, ces théologiens reviennent, par delà Kant, à l'ancien dogmatisme.

Ensuite la pratique. Tout dogmatisme implique une attitude pratique de l'être fini. Si l'infini est posé, en face de lui, comme une réalité, il est sûr, en effet, que toute réalité lui est enlevée à lui-même en tant qu'être fini ; il perd donc par là même toute indépendance ; son action n'a plus d'efficacité, son individualité n'a plus de valeur, puisqu'il n'a d'être que s'il se révèle en quelque façon dans l'infini ; tout dogmatisme amène à sa suite un mysticisme analogue à celui de Spinoza.

Ainsi nous voyons que la préoccupation de la vie morale, si elle est exclusive de toute affirmation théorique et liée à la croyance en la faiblesse de la raison, ramène au dogmatisme, et par là à la négation du principe vivant de la vie morale, la liberté de l'individu.

Ce n'est donc pas dans la valeur exclusive de la théorie ni de la pratique que réside l'importance de la philosophie pour la culture de l'humanité ; et nous arrivons ici à un des traits principaux de cet idéalisme, la passion de la connaissance liée intimement avec celle de la régénération morale, ce que l'on peut appeler dans son sens complet, la spiritualité.

La révolution idéaliste proclame, comme la révolution française, la liberté, mais en un sens plus intérieur, plus profond[1]. La liberté consiste essentiellement dans l'autonomie, c'est-à-dire que l'esprit ne reste pas sans loi, mais qu'il est lui-même l'auteur de la discipline qui règle son action. Or, il y a à cela une grande difficulté ; c'est d'abord que nous trouvons devant nous un monde d'objets extérieurs, de forces supérieures à la nôtre auxquelles nous devons nous plier ; et d'autre part nous trou-

1. Cf. p. 158 : « La philosophie espère indiquer à l'esprit humain une voie nouvelle, donner de la force aux âmes abattues, du courage et de l'empire sur elles-mêmes aux âmes disloquées et brisées. »

vons en nous une loi impérieuse d'action à laquelle nous devons obéir.

L'idéalisme donne le moyen de lever ces deux difficultés ; suivant la division de Fichte, la première difficulté sera levée par la philosophie spéculative, la seconde par la philosophie pratique.

D'abord, c'est seulement au point de vue de la conscience que ce monde d'objets est isolé de nous et s'impose à nous ; lorsque nous revenons à l'intuition, nous voyons que ces objets n'ont de réalité que dans leur mode de production, et que ce mode de production est spirituel ; nous retrouvons donc en eux l'activité libre de l'esprit et du moi. Mais, d'autre part, l'esprit ne peut ainsi se libérer entièrement, parce que cette activité, productrice du monde des objets, est toujours une activité déterminée et par là même limitée. Où donc placer la liberté ? Dans le caractère provisoire de ces limites : une activité infinie comme celle du moi, qui contient tout le réel, ne saurait être limitée dans son essence même ; et de là sort l'espoir, malgré les limites du monde extérieur, d'agrandir sans cesse le domaine de l'esprit, d'établir graduellement sa domination universelle. Cet espoir est en même temps une loi de l'activité de l'esprit, la loi morale elle-même, et par conséquent une tâche obligatoire, mais dont l'obligation ne résulte d'aucune contrainte extérieure, mais de la nature même.

Cette théorie n'est que la traduction idéaliste des préoccupations de l'Europe, depuis l'avènement de la science. N'est-ce pas en effet un trait général de notre civilisation, que l'on demande au savoir, non plus la satisfaction d'un besoin théorique, mais encore l'agrandissement progressif de notre empire sur la nature, et n'est-ce pas à l'époque même de Fichte qu'on retrouve universellement répandue, chez Herder, chez Condorcet, l'idée d'un progrès indéfini de l'esprit humain par la science?

Seulement le génie critique allemand ne peut se con-

tenter de poser ce progrès, comme un fait; il en cherche les conditions et la possibilité. L'empire progressif du savoir de l'esprit sur la nature serait impossible, si les choses, si la nature n'étaient pénétrées d'esprit et de savoir. Fichte va plus loin; il intériorise cet empire; il ne peut pas consister en une action purement extérieure qui laisse, sans changement, l'intimité des choses; tout pouvoir externe est symbole d'un pouvoir interne; toute discipline extérieure exige l'acquiescement intérieur, la bonne volonté de celui qui y est soumis; et ainsi l'empire de l'esprit sur la nature n'est plus seulement celui de l'expérimentateur qui dispose ses appareils de façon à produire le phénomène dont il a besoin; la nature devient un organe, un moyen de la réalisation plus complète de l'esprit.

La liberté c'est surtout, pour lui, le pouvoir de trouver le savoir tout entier dans les constructions spéculatives de l'esprit[1].

1. Cf. en particulier les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795), que Schelling considéra plus tard comme le point de départ de sa propre doctrine (p. 284, note 1); en particulier lettre 9e, p. 326 sq.; p. 330 : « Quiconque a réfléchi sur l'idéalisme et le réalisme a vu de lui-même que tous deux ne peuvent se trouver que dans le voisinage de l'absolu, mais que dans l'absolu ils doivent être unis et cesser d'être des systèmes contradictoires. » Le criticisme est la philosophie qui ne considère cette limite vers laquelle ils convergent ni comme réalisée ni comme réalisable.

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

§ I. — Schelling à Leipzig.

Le préceptorat était une carrière d'attente nécessaire aux étudiants sans fortune : depuis l'automne de 1795 jusqu'à l'été de 1798, Schelling fut précepteur des deux enfants du baron Riedesel. La famille habitait Stuttgart : ses idées fort mesquines plaisaient peu au précepteur : il n'avait été admis qu'après enquête sévère ; on ne voulait ni un démocrate, ni un partisan des « lumières ». Il espérait voyager avec ses élèves en France et en Angleterre : mais le baron n'y voulut consentir que si la royauté était restaurée en France et la paix signée avec l'Angleterre.

C'est à Leipzig qu'il les accompagne. Il trouve dans l'université de cette ville[1] ce qui faisait totalement défaut à Tübingen[2] et ce qui devait avoir sur lui une influence immédiate et durable : une éducation scientifique. Il connaît le docteur Platner (et il s'étonne un peu qu'il sache concilier la « légèreté française » avec tant de belles productions scientifiques), le mathématicien et le physicien Hindenburg[3].

1. Avril 1797, à ses parents : « Je me réjouis de ma liberté qui est presque illimitée, et je cherche à l'utiliser aussi bien que possible » (*Aus Schelling's Leben*, I, 187).

2. Cf. son appréciation sur l'insuffisance de Tübingen, notamment en matière d'enseignement médical (Lettre du 12 novembre 1798, *id.*, p. 257).

3. Lettre du 29 avril 1796, p. 111, 112.

Il fait à cette époque plusieurs voyages, l'un à Iéna, en se rendant de Stuttgart à Leipzig, l'autre à Berlin, dont nous connaissons les détails par les carnets de voyage qu'il adresse à ses parents. Il s'y montre très facilement séduit par toutes les nouveautés ; la société de Berlin l'enchante d'abord avec « son ton vraiment noble, son esprit viril visible partout, son activité infatigable dont le but prochain n'est pas comme ici l'argent » ; mais il est vite dégoûté des clubs littéraires où les causeries sont remplacées par des conférences, « excellent moyen pour des sots que personne ailleurs ne veut lire ou entendre, de mettre à contribution toute une société ». Ajoutez-y la vanité des Berlinois qui se croient les coryphées de l'Allemagne [1]. A Iéna, il ne put voir Fichte, mais rencontra Schiller, cet homme, nous dit-il, si despotique en paroles, mais dont la timidité rend son interlocuteur plus timide encore et dont la conversation manque d'entrain [2].

De cette époque date la publication de ses deux premiers ouvrages de philosophie de la nature, conçus sous l'impulsion de ses nouvelles études : *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797) et : *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798). Elle devait attirer sur lui l'attention bienveillante de Fichte et de Gœthe [3].

1. Lettres d'avril 1797, p. 190 et du 28 juin 1797, p. 191 sq.
2. Lettre du 29 avril 1796, p. 113.
3. Lettre du 3 janv. 1798 de Gœthe à Schiller : « J'apporte avec moi les *Idées* de Schelling ; elles nous donneront l'occasion de maint entretien. » Cf. les réflexions suggérées, lettre du 6 janv. 1798. Il lui reproche cependant (25 février 1798) son caractère trop systématique ; mais dès ce moment, il pense l'utiliser dans sa théorie des couleurs (11 juin 1798). Mais malgré son estime pour lui (il lui accorde « la grande clarté avec la grande profondeur »), il n'était pas dans l'hygiène intellectuelle de Gœthe de fréquenter trop les philosophes (cf. lettre du 19 février 1802).

§ II. — Caractéristiques de la Philosophie de la nature.

Schelling écrivait dans un article du *Journal philosophique,* paru en 1797 :

« Tandis que les Kantiens encore maintenant (ignorant ce qui se passe en dehors d'eux) se battent avec leurs fantômes de choses en soi, des hommes d'esprit véritablement philosophique font (sans bruit) dans les sciences naturelles et la médecine des découvertes, auxquelles bientôt s'attachera immédiatement la saine philosophie, et qu'un cerveau, doué d'intérêt pour la science, doit achever de rassembler, pour faire oublier en une fois toute la lamentable époque des Kantiens [1]. »

Quelles sont ces découvertes auxquelles le jeune philosophe attache une telle importance? Les criticistes et Fichte lui-même n'avaient aucun égard à ces progrès des sciences. Schelling entre ici dans une sphère d'influences tout à fait extérieure à celle de la philosophie de Fichte.

Les sciences expérimentales sont, à cette époque, révolutionnées par de nouvelles découvertes, tout comme la philosophie par la *Critique de la Raison Pure*. Le système mécanistique de Le Sage peut être considéré comme la fin d'une époque [2]. On délaisse alors la construction mathématique et mécanique des phénomènes de la nature pour l'étude expérimentale.

Un des physiciens qui eut le plus d'influence sur Schelling est Lichtenberg, dont il vante souvent l'esprit et les travaux [3]. La thèse de Lichtenberg était que la seule science admissible comme telle était les mathématiques, que les infinies nuances des phénomènes physiques em-

1. *S. W.*, I, I, 348, note.
2. Physicien genevois mort en 1803. Il est pour Schelling le type du mécaniste ; il le connaissait par Jacobi.
3. Cf. I, v, 231.

pêchent toute réduction à la quantité, et que par conséquent il faut se laisser aller, pour les rapprocher les uns des autres, à la fantaisie de l'intuition; ainsi affirmait-il le droit d'employer, à propos des forces physiques, un langage figuré et métaphorique[1]. D'ailleurs partout l'attention est attirée sur les variétés qualitatives des forces de la nature; l'action mécanique n'est plus le type uniforme de toute action. L'expérience révèle toutes sortes d'effets irréductibles à des actions mécaniques.

C'est d'abord la révolution chimique; c'est l'époque des observations précises sur l'électricité, le magnétisme; on découvre le galvanisme. Enfin les études physiologiques sont extrêmement poussées avec Brown et Haller dans un sens antimécaniste. C'est le moment précis où la Science se sépare en sciences positives nettement spécialisées, telles qu'elles devaient plus tard apparaître à Comte. Et c'est là une première remarque bien importante pour nous, puisque cette diversité qualitative des modes d'action est un des fondements mêmes de la *Naturphilosophie*.

Nous voyons en outre dans la science même une tendance à diriger les recherches expérimentales de façon à mettre en évidence l'universalité d'action, l'ubiquité de chacune des forces que l'on a ainsi déterminées. Les belles recherches sur la combustion dans les phénomènes organiques montrent l'importance du phénomène chimique dans la vie et aboutissent à la constitution d'une physiologie chimique. La découverte du galvanisme fait espérer d'ailleurs faussement que l'on pourra déterminer d'une façon précise les fonctions des parties fondamentales de l'organisme (organes de sensibilité et de mouvement), de la structure animale. En résumé on affirme non pas l'unité des forces, mais en quelque sorte leur interpénétration.

La lecture des traités de Schelling fait voir combien il se tenait au courant de toutes ces recherches nouvelles,

1. Haym, *Die romant. Schule*, 581-582. — Cf. les expressions de Kant dans la *Théorie du Ciel* (ed. Hartenstein, I, p. 329).

en particulier des recherches sur l'électricité, le magnétisme et le galvanisme. D'autre part, c'est un trait général de l'esprit scientifique et philosophique de cette époque de chercher à fonder un système de la nature. L'histoire de l'esprit scientifique, c'est celle d'un désir de systématisation suivi d'une réaction et d'un esprit de défiance contre les systèmes; presque tout le XVIIIe siècle a été, après les grands systèmes cartésiens, dans cet état d'esprit. Au contraire, les systèmes de l'univers renaissent à la fin du XVIIIe siècle : le dernier, qui tombe encore sous cette influence, est celui de Spencer. L' « esprit positif » du XIXe siècle a été, de toutes parts, une nouvelle et terrible réaction, pendant laquelle la *Naturphilosophie* de Schelling a été non pas oubliée, mais méprisée et représentée comme une pure construction de fantaisie.

Cette préoccupation se fait sentir en Allemagne par des œuvres qui ont eu une grande importance dans le développement de Schelling : les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder; les *Principes métaphysiques de la science de la nature* et la *Critique du Jugement* de Kant. L'idée dominante qui se fait jour à travers l'ouvrage de Herder (1785), comme plus tard à travers les écrits scientifiques de Gœthe, c'est de rétablir dans la nature la continuité brisée par les découvertes des formes d'êtres spécifiquement divers et irréductibles. L'expérience bien dirigée (car Herder vise à être un pur expérimentateur, et il reste entièrement hors de l'influence de la Critique) conduit à reconnaître que les formes d'être les plus diverses sont au fond les modifications d'un seul et même type. Mais continuité ne veut pas dire unité, et il ne s'agit pas de la réduction des êtres divers à un type unique : continuité implique des moments différents et successifs, dans lesquels seulement le type d'abord obscur apparaît avec une clarté de plus en plus grande. Continuité veut dire mouvement vers une réalisation toujours plus parfaite de ce qui est l'essence de la nature.

Les *Principes métaphysiques* de Kant (1786) sont l'expression au point de vue critique du dynamisme qui commmençait à remplacer partout le mécanisme. La matière est pour l'expérience une donnée primitive. Mais il faut appliquer à cette donnée la méthode d'analyse qui avait réussi dans la critique de la raison pure. La critique vise à construire l'objet d'expérience en général; c'est la même méthode constructive qui doit être appliquée au problème de la matière. La matière n'existe pour nous qu'en tant que remplissant l'espace; elle a comme telle une force d'expansion. Mais si cette force d'expansion n'est pas limitée, elle remplira l'espace tout entier, et s'évanouira par conséquent dans le néant de perception; il faut donc qu'elle soit limitée par une force d'attraction qui en retienne les parties, et la nature comme objet réel est construite par la synthèse des deux forces opposées.

La *Critique du Jugement* enfin affirme l'impossibilité de l'explication mécanique de la vie; si la finalité n'en est pas une explication réelle, au moins est-elle une idée absolument nécessaire pour que nous puissions construire la notion même d'être vivant.

Un trait est commun à toutes ces philosophies de la nature, d'inspiration, au reste, si différente : c'est qu'elles négligent entièrement la recherche des lois, pour la recherche des êtres; elles ne visent pas à rechercher la condition des phénomènes dans des phénomènes antécédents, mais bien à résoudre analytiquement en leurs éléments, puis à reconstruire par synthèse les êtres donnés. Le problème de la construction du donné, par le fait même de la discontinuité qu'avaient créée entre les êtres les recherches expérimentales précises, était donc non seulement dans la philosophie critique, mais partout ailleurs le problème fondamental de l'époque.

Il faut enfin ajouter à ces tendances philosophiques la représentation poétique et enthousiaste, presque mystique de la nature comme source d'activité inépuisablement féconde. La littérature scientifique de la fin du XVIIIe siècle

en offre maint exemple : « La nature, dit Buffon (que Schelling cite fréquemment dans ses premiers ouvrages), est... une puissance vive, immense, qui embrasse tout, qui anime tout; elle est un ouvrage perpétuellement vivant, un ouvrier sans cesse actif,... qui, travaillant d'après soi-même, toujours sur le même fonds, bien loin de l'épuiser, le rend inépuisable... » Retenons surtout les derniers mots : la nature est une force inusable; c'est, sous une forme indistincte, l'énoncé de deux propositions dont la science moderne a vérifié l'une : « l'énergie se conserve », mais dont elle nie l'autre : « L'énergie ne se dégrade pas. » Cette représentation est commune à presque tous les naturalistes de l'époque.

§ III. — Les Idées pour une philosophie de la nature [1].

La philosophie de la nature de Schelling n'est qu'un de ces systèmes. Schelling veut démontrer que les principes de l'idéalisme sont précisément ceux qui peuvent le mieux rendre compte de tous les faits connus, qu'ils sont propres à diriger les recherches, et que seuls ils peuvent constituer un système cohérent et véritable.

Il n'a pas cependant d'abord l'idée de construire un système de la nature qui formerait comme la contrepartie de la théorie de la science. Il veut seulement ici, après avoir montré (introduction) que le dynamisme constitue par opposition au mécanisme la véritable physique du nouvel idéalisme, faire voir les applications universelles de ce dynamisme dans les faits chimiques et électriques nouvellement découverts.

Déjà les *Principes métaphysiques* de Kant avaient mon-

1. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, 1797, *S. W.*, I, I, 1-343. Chaque chapitre est suivi d'une importante addition qui date de la seconde édition (1803), et dont nous ne tenons pas compte ici.

tré que l'idéalisme critique ne saurait s'accommoder d'une physique autre que la physique dynamique.

C'est la même démonstration que Schelling poursuit dans son introduction, en faisant voir que mécanisme et dogmatisme sont deux termes qui s'appellent l'un l'autre. Le mécanisme implique le dogmatisme. Si l'on admet que les choses sont causes de la représentation, on est amené à considérer la chose comme existante indépendamment de l'esprit et avant lui. De la même façon (et l'idée vient de l'autonomie de la Raison pure de Kant), les mécanistes considèrent la réalité comme une matière donnée indépendamment de la représentation. Dogmatisme implique aussi mécanisme : pour le mécanisme, toute cause est extérieure, et on peut aller de l'effet à la cause mais sans sortir de la série causale pour comprendre comment elle est posée. De même le dogmatisme s'appuie, pour aller de la représentation à l'esprit, sur le principe de causalité; esprit et chose sont pour lui deux termes d'une même chaîne causale.

Au dogmatisme il oppose l'idéalisme fichtéen qui démontre l'absurdité de la chose en soi (qui n'est rien, puisqu'on doit la dépouiller de tout ce qui est représentable et qui doit pourtant agir sur moi) et qui fait planer au-dessus de la série causale le moi avec l'intuition de lui-même comme esprit libre et agissant[1].

Le mécanisme est combattu par des arguments d'origine kantienne. Le mécanisme suppose que la matière existe en soi; mais il ne peut résoudre l'antinomie kantienne sur la divisibilité. L'affirmation mécaniste de la dualité de la matière et de la force rend inexplicable l'origine de la force; car on ne comprend pas comment elle s'est implantée de l'extérieur et l'on n'admet pas qu'elle naisse de la matière. L'origine de l'idée de force ne peut être d'ailleurs dans le sentiment d'effort, comme le prétendent les empiristes; cette origine ne permettrait pas

1. P. 1-21.

la généralisation suffisante pour en faire un principe d'explication de l'univers. Enfin avec cette idée de la force, il n'y a pas de physique qualitative possible; elle est impuissante à expliquer la diversité des qualités sensibles (s'il est vrai que leur réduction à des quantités n'est pas une explication) et les attractions spécifiques indépendantes de la masse comme les affinités chimiques[1].

Mais il n'est pas dans l'esprit intuitif de Schelling de se contenter d'arguments dialectiques. Il cherche un fait concret dans lequel puisse se voir à plein jour cette pénétration de la matière et de la force, de l'esprit et de son objet, une sorte de démonstration par le fait du dynamisme et de l'idéalisme. Or ce fait lui est donné, pense-t-il, dans l'organisme. L'organisation montre l'union indissoluble de la matière et de l'esprit : car dans l'être vivant les parties sont conditionnées par le tout, le fait est comme régi par l'esprit; de plus au lieu de la série causale linéaire indéfinie qu'affirme le mécanisme, nous avons une sorte de rythme où la chaîne causale revient sur elle-même et se ferme[2].

Mais le dynamisme idéaliste ne doit pas rester la doctrine abstraite qui ne rend compte que des conditions générales de la matière; comme Fichte a dépassé Kant en déduisant non pas seulement la forme mais le contenu de la représentation, le dynamisme doit pouvoir construire les propriétés particulières de la matière.

Ces propriétés nous sont données dans l'expérience; leur étude expérimentale, à laquelle est consacrée toute la première partie de l'ouvrage, doit précéder la construction dynamique.

Certes Schelling prend ici expérience dans un sens assez particulier, puisque cette partie contient déjà des théories et des lois; il est en effet beaucoup plus facile

1. P. 21 sq.
2. Cf. p. 40.

de voir ce qu'il en exclut que ce qu'il y met. L'expérience, c'est tout ce qui n'est pas la construction idéaliste des forces. Elle comprend donc aussi bien que les faits eux-mêmes, les résultats des inductions et des déductions, en un mot tout le contenu de la science dite expérimentale. De plus son but est de répondre à une question qui implique une supposition théorique tirée de l'idéalisme. La supposition théorique, c'est que la nature contient ou constitue une force pour ainsi dire inusable qui entretient dans notre planète le mouvement, la chaleur et la vie; c'est donc la conviction que la nature contient une réserve infinie d'activité. D'autre part Schelling a appris de Fichte que la condition de l'activité était dans un conflit ou une opposition. Pour que l'activité de la nature puisse être éternelle, il faut que le conflit dure, et, pour cela, que l'exercice même de cette activité le rétablisse à chaque instant (comme dans l'idéalisme de Fichte, toute position d'un objet par le moi lui offre une résistance qui est le début d'une action nouvelle). Or le problème posé à l'expérience est celui-ci : Quelle est, dans la réalité, cette force rajeunissante, et comment se manifeste-t-elle sur notre planète [1] ?

Or l'expérience montre que l'action chimique réalise ces conditions : d'abord elle est universelle. En effet tout phénomène chimique se ramène au phénomène type de la combustion ; phénomène dont la condition (la présence de l'oxygène) est réalisée sur toute la terre qui baigne dans l'air atmosphérique. On sait que la découverte de l'oxygène fut une des plus importantes de la chimie moderne. Par cette théorie on pouvait rattacher à la combustion le phénomène, très général aussi, de l'oxydation des métaux. Des phénomènes vitaux étaient aussi expliqués. D'autre part l'importante découverte de la décomposition de l'acide carbonique et de l'émanation d'oxygène par les plantes vertes faisait voir l'étendue

1. P. 74.

du rôle de l'oxygène dans la nature[1]. Encore Schelling qui, en bon dynamiste, n'admet pas la discontinuité et la stabilité qualitatives des éléments chimiques, pense-t-il qu'on pourrait déceler encore son action sur beaucoup de points, si l'on connaissait la variété de ses transformations.

Ajoutez l'idée d'une classification des corps suivant leur degré d'affinité avec l'oxygène. Cette affinité est plus ou moins forte, comme le montre l'expérience de la réduction des métaux. Dès lors on peut concevoir une série de corps, depuis celui qui n'est pas du tout inflammable (oxygène ou corps saturé d'oxygène), jusqu'au plus inflammable.

Cette classification permet suivant Schelling d'opérer la réduction annoncée de tout phénomène chimique à la combustion, chaque corps étant par rapport à ceux qui les suivent dans la série la représentation de l'oxygène.

D'après ces vues l'oxygène est un corps tout à fait unique, le principe universel qui réveille les énergies endormies sur la terre, principe par lui-même extraterrestre et qui révèle une origine supérieure[2].

La combustion est accompagnée de phénomènes lumineux et calorifiques. Ces deux forces sont au fond les mêmes : dirigez un faisceau lumineux sur un corps noir, c'est-à-dire sur un corps qui absorbe la lumière, ce corps s'échauffera et la lumière ne sera pas réfléchie ; d'une façon générale, lorsque la lumière doit traverser un milieu plus dense, elle disparaît en partie pour se transformer en chaleur. La chaleur est donc liée au corps ; elle ne se propage que dans la matière ; la lumière n'est que de la chaleur libérée de cette attache. Leur caractère commun, c'est l'expansion. La chaleur se liant intimement « chimiquement » à un corps est le principe de sa fluidité. L'expansion est plus ou moins retardée et arrêtée

1. Découverte de Ingenhouss en 1779.
2. P. 75-82.

par la matière ; elle va de l'infinité (terme idéal où elle se dissipe entièrement) jusqu'au degré où elle se transforme en chaleur.

On conçoit comment la production de lumière dans la combustion est liée à l'affinité du corps par l'oxygène : l'oxygène attiré par le corps, laisse libre le calorique qui en était le principe ; cette chaleur libérée s'étend en lumière. D'une façon générale la production de la lumière dans l'univers est liée à une décomposition atmosphérique de ce genre. Schelling rattache assez habilement ces vues à une hypothèse de Hershell et Kant sur l'origine de la lumière solaire : c'est dans son passage de l'état fluide à l'état solide que le soleil émet de la lumière ; et il peut se faire que son atmosphère seule soit intéressée à cette production.

On comprend aussi l'échauffement en admettant une attraction chimique qui doublerait la première, l'attraction de l'élément du corps pour le calorique [1].

L'action chimique, qui est une action universelle, est aussi une action qui reproduit constamment ses propres conditions. Puisque l'air atmosphérique est le grand principe ou medium de l'activité, il faut qu'il conserve sa permanence, au milieu de tous les changements qu'il produit. Or cette permanence est un effet de ces changements eux-mêmes. Il y a une espèce d'équilibre entre le monde animal corrupteur de l'air atmosphérique et le monde végétal qui lui restitue son oxygène.

L'espèce de réciprocité qu'il y a entre les saisons assure aussi l'équilibre atmosphérique [2].

Mais l'existence de l'électricité et du magnétisme n'est-elle pas une objection contre cette conception? L'électricité n'est-elle pas en effet irréductible à l'affinité chimique, puisqu'elle comporte deux forces dédoublées et opposées? Et d'autre part le magnétisme est une force liée à une matière déterminée, celle de l'aimant; elle

1. P. 85-106.
2. P. 111-118.

paraît donc déterminée par la matière, ce qui est contraire à l'esprit du dynamisme.

Cette objection l'engage naturellement à diriger ses recherches d'un côté particulièrement intéressant, la relation entre les phénomènes d'électrisation par frottement (la seule qu'il connaisse quant à présent) et les phénomènes chimiques. Sa conclusion est l'identité fondamentale de l'électrisation et de la combustion. Il remarque une relation entre le degré d'affinité d'un corps pour l'oxygène et le signe positif ou négatif de son électricité, telle que si l'on frotte ensemble deux corps, ce sera régulièrement celui qui a le plus d'affinité qui sera positivement électrisé [1]. De là à supposer (puisque le frottement n'a lieu que dans l'atmosphère) que l'électricité positive elle-même n'est qu'un dépôt des parties pondérables de l'oxygène sur le corps qui l'attire, il n'y a pour lui qu'un pas. L'électricité apparaît donc comme un agent de décomposition.

Quant au magnétisme, l'intérêt de Schelling est surtout appelé naturellement par deux ordres de questions : par la production artificielle du magnétisme sans aimant, et l'existence du magnétisme terrestre qui montrent que le phénomène est plus universel qu'il ne paraît ; ensuite par les ressemblances de l'électricité et du magnétisme (électro-magnétisme) qui consistent surtout en ce que dans la production des deux, il y a une action par répartition [2].

Ainsi la spéculation chimique forme le centre de ses préoccupations [3] : l'action chimique est transmise de l'extérieur à la terre par le milieu atmosphérique pour y devenir le principe même de sa vie. On voit aisément quel grand rôle joue dans cette partie dite « empirique », l'idée directrice de l'organisation, cercle éternel. Le fait

1. Cette électrochimie dépend étroitement des travaux de Ritter sur l'oxydation des métaux dans le galvanisme.

2. P. 122-146 ; 156-164.

3. Novalis résume ainsi sa théorie : « Schelling est le philosophe de la chimie moderne, l'absolu oxygéniste » (*Schriften*, ed. Minor, Jena, 1907 ; III, 30) ; cf. p. 75 sur l'extension de la chimie au système général de la nature.

ne peut se passer d'interprétations, ni la science d'idées directrices. Mais ces idées directrices qu'il appelle parfois lui-même des fictions utiles, sont autre chose que ce qui constitue l'objet de la physique spéculative, que nous allons maintenant aborder. La partie théorique du livre contient : une généralisation du dynamisme, puis un essai pour rattacher la physique dynamique par-dessus l'idéalisme kantien à l'idéalisme de Fichte.

Il était difficile de prévoir, à l'époque de Schelling, en quel sens se développerait la chimie. La réaction chimique peut être considérée soit dans les proportions quantitatives des corps qui entrent en combinaison, soit au point vue qualitatif, comme un retour à l'équilibre, ayant sa condition dans une destruction antérieure de cet équilibre[1]. Les merveilleuses analyses quantitatives qui ont donné l'essor à la chimie moderne ont pendant longtemps attiré presque exclusivement l'attention : la chimie était devenue science de la mesure et des proportions.

De nos jours seulement, le développement du rôle de la notion d'énergie dans la physique a rappelé l'attention sur les lois qualitatives de la chimie et les questions d'équilibre. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la science, comme pour celle de la philosophie, d'étudier en Schelling un lointain précurseur des énergétistes.

Mais pour comprendre ce qu'était cette dynamique appliquée, il faut revenir sur la dynamique kantienne. On sait le rôle que la physique newtonienne a eu dans la fondation de l'idéalisme kantien. C'est à elle que Kant doit l'idée de loi naturelle ; mais elle fut incorporée à la critique même dans les *Principes métaphysiques ;* c'est en l'élaborant que Kant trouva une théorie de la matière qui lui permit d'échapper aux contradictions de l'antinomie de la raison pure. Le point de vue propre de Kant est le suivant : pour les successeurs de Newton

1. Cf. p. 257 la définition du phénomène chimique comme retour à l'équilibre.

l'attraction et la répulsion sont des propriétés inhérentes à la matière. Seulement puisqu'on peut tout au moins concevoir par la pensée la matière privée de ces deux forces, certains physiciens se crurent forcés d'en chercher l'origine et l'explication physique. Vers l'époque même de Kant se développèrent les théories physiques de Le Sage qui expliquaient l'attraction et la répulsion apparentes, par le mécanisme des chocs venant des particules de l'éther universel dans lequel sont plongés tous les corps [1]. Pour mettre fin à des tentatives d'explication de ce genre, il fallait montrer que bien que l'attribut d'attraction ne découlât pas analytiquement du concept matière, pourtant la synthèse qui l'y liait était une synthèse non pas accidentelle (comme il résulte de l'explication mécanique) mais nécessaire. Suivant le procédé critique, Kant lie cette affirmation à la possibilité de l'expérience. Toute matière est pour nous le résultat d'une double force, une force expansive ou répulsive qui tend à la dissiper à l'infini, une force attractive qui arrête cette expansion à une limite déterminée. La première force agit-elle seule? il n'y a plus pour nous de matière, de grandeur finie; elle se dissipe dans l'espace; la seconde agit-elle seule? toute matière tend à se réduire à un point. Les forces sont donc non pas des propriétés de la matière, mais des éléments constitutifs; c'est par elles que la matière est construite dans l'intuition [2].

Le principe de la physique dynamique est donc que tout être accessible à la perception est le résultat d'un conflit des deux forces accouplées qui se limitent réciproquement. De là le caractère abstrait et ésotérique de la théorie dynamique. La physique mécanique est plus populaire parce qu'elle part de choses représentables dans l'intuition sensible, atomes, corpuscules, chocs; elle est donc aisément accessible aux sens. La physique dynamique considère ces choses comme des produits; elle

1. Exposition et critique, *Ideen*, livre II, chap. III, p. 200-219.
2. Kant, ed. Hartenstein, vol. IV, 387-416.

part donc des conditions de l'intuition sensible, et exige une espèce d'analyse métaphysique qui résoudra cette intuition en ses éléments.

En un autre sens pourtant cette théorie est plus concrète, plus conforme à l'intuition que la théorie mécanique; la théorie mécanique fait de la plupart des données sensibles une illusion; notamment elle nie le continu pour le reconstruire avec des éléments discontinus (par exemple le continu d'une masse fluide pour le reconstruire avec le discontinu). Par là elle dépasse l'expérience, puisque le continu seul est donné, et ses constructions sont arbitraires, non susceptibles d'une vérification expérimentale : Elle nie également la qualité, sans avoir aucun moyen de la reconstruire[1]. La dynamique, au contraire, a son point de départ dans la qualité.

De là encore le caractère qualitatif de la théorie dynamique opposée au mathématisme mécanique : pour un Kantien, le mathématique a pour condition essentielle la schématisation dans l'espace; le mouvement phoronomique est donc seul susceptible d'une expression mathématique : or au point de vue dynamique, l'espace est postérieur aux chocs qui le remplissent; il est pour ainsi dire le tracé du conflit des forces; la physique dynamique ne peut donc être mathématique.

La théorie dynamique est la seule qui s'accorde avec l'idéalisme kantien; elle permet de résoudre le conflit des idées transcendentales concernant la divisibilité à l'infini : car ce conflit suppose toujours la matière comme existant en soi, et par conséquent les parties données avant le tout; or d'après la théorie dynamique, la division ne peut avoir lieu que quand les parties sont une fois données.

Pourtant selon Schelling la dynamique kantienne est

1. Cf. en particulier p. 207-209 : la physique de Le Sage est « hyperphysique », un « système de pur raisonnement », elle ajoute à l'expérience directe des constructions parfaitement inutiles; l'absolue impénétrabilité de ses corpuscules est une qualité purement abstraite.

insuffisante comme et pour les mêmes raisons que son idéalisme. Kant emploie la méthode analytique et s'arrête aux concepts de l'entendement, alors qu'il faut remonter à l'intuition et user d'un procédé synthétique (c'est l'utilisation de la méthode de Fichte dans les principes de la dynamique). Il emploie la méthode analytique : en effet c'est par l'analyse de la matière (considérée comme un corps fini donné dans l'intuition spatiale) qu'il arrive à en dégager les deux forces constitutives. Il s'arrête aux concepts de l'entendement; en effet la force n'est pas une donnée de l'intuition; elle est seulement conclue des effets qu'elle produit.

Il est plus conforme à l'esprit de la dynamique de construire la matière et de déduire la force[1].

Le spiritualisme finaliste voit dans les choses comme les traces ou les signes d'une activité spirituelle. Ceci est vrai aussi pour l'idéalisme qui admet que les choses ne sont pas distinctes des constructions représentatives du moi. Seulement en un sens opposé : le problème pour le spiritualisme dualiste est d'expliquer l'action positive de l'esprit dans la matière. Pour l'idéalisme, il est, inversement, d'expliquer pourquoi il y a autre chose que l'activité spirituelle, la matérialité. Pour que l'idéalisme soit vrai, il faut que la matière apparaisse comme un terme nécessaire dans l'activité spirituelle. Or n'est-elle pas précisément ce qui n'est pas l'esprit?

Mais on peut parfaitement concevoir que le produit d'une intuition persiste, après que l'activité intuitive en a disparu. On peut savoir qu'une proposition est vraie parce que l'on a eu l'intuition de sa vérité, et sans l'avoir présentement. La vérité persiste à l'état de notion. Seulement quand elle était intuition, la perception de la vérité était en rapport direct avec notre activité; maintenant elle s'impose à nous comme quelque chose d'extérieur. La solution de Schelling consiste précisément à consi-

1. P. 231-236; en particulier p. 235 : « Le concept de la matière est synthétique : un concept purement logique de la matière est absurde. »

dérer la matière (dans les forces dont elle est le siège) comme un produit de l'intuition, dont l'activité intuitive a disparu[1].

En second lieu, Schelling veut généraliser la dynamique. La métaphysique de la nature devait s'arrêter, suivant Kant, à la diversité qualitative des corps qui n'était connue que par expérience et qu'il était impossible par aucun moyen de déduire du rapport quantitatif des deux forces fondamentales[2]. Pourtant il n'y a pas autre chose dans la qualité d'un corps que le rapport graduel, quantitatif des forces constitutives. A ce point de vue même le corps matériel n'est pas différent de ce que nous appelons les forces universelles, comme la chaleur et la lumière : augmentez la force d'expansion ou l'élasticité d'un corps matériel, vous obtiendrez d'abord les gaz jusqu'au gaz le plus élastique, qui est l'oxygène, puis la chaleur, enfin la lumière dont le degré d'expansion tend vers l'infini. Les différentes couleurs, avec leur indice de réfrangibilité, s'expliquent par le degré d'élasticité. Enfin la nécessité de l'existence dans le monde d'une série continue de rapports est démontrée par ce que Kant appelait l'axiome de l'intuition[3]. D'autre part l'affinité chimique n'est rien que le retour à l'équilibre des forces constitutives après une rupture d'équilibre due à la mise en présence de deux corps hétérogènes[4]. Tout cela est suffisant pour constituer les principes d'une dynamique indiquant les lois générales du processus chimique. Il ne s'agit d'ailleurs pas de faire de la chimie une science *a priori*, mais de dissocier ce qui en est purement expérimental (par exemple le fait que sur notre terre, l'oxygène est l'agent le plus actif) de ce qui est *a priori*.

1. P. 213-223 ; cf. déjà pour l'origine fichtéenne, vol. I, p. 380 : la matière est l'esprit considéré dans l'équilibre de ses activités.

2. Kant, *l. c.*, 358 : Les principes de la chimie sont simplement empiriques et elle est plutôt un art qu'une science. Elle se distingue comme science de la nature improprement dite de la science qui repose sur des principes *a priori*.

3. P. 266 sq.

4. P. 258 sq.

§ IV. — L'Ame du monde[1].

La *Weltseele* a été écrite pour démontrer que l'unité des forces naturelles était la meilleure hypothèse pour expliquer les phénomènes connus par expérience : c'est le même principe qui agit dans la production des phénomènes inorganiques, chimiques, magnétiques, électriques et des êtres vivants[2].

Quel est le sens de cette « unité »? Ce qui doit être expliqué par elle, c'est avant tout les diversités qualitatives des aspects de l'énergie, magnétisme, électricité, etc. Si l'énergie fondamentale est unique, comment peut-elle se briser d'aussi diverses manières? Il ne peut s'agir de supprimer cette diversité, de la réduire à des qualités subjectives, il faut l'expliquer. Or la réponse à cette difficulté constitue en somme tout ce que Schelling appellera la physique spéculative, puisqu'il s'agit de pénétrer la nature des forces qualitativement distinctes pour y faire voir l'activité d'un principe unique. L'unité du principe actif n'est donc pas comme notre théorie de la conservation de l'énergie un point de départ, un postulat, mais un point d'aboutissement de la physique; elle a pour tâche de réaliser l'idée de la liaison des êtres de l'univers[3].

Dans l'*Ame du monde,* la démonstration est « expérimentale », non pas que Schelling s'abstienne d'appliquer les principes d'une dynamique *a priori,* nous le verrons dans un instant. Ce qu'il veut dire, c'est qu'il renonce au mode d'exposition qu'il avait adopté dans le second livre

1. *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (I, II, 347-583); l'introduction, p. 359-378, a été ajoutée en 1806.

2. P. 347; cf. 388 et 464.

3. Dans la science actuelle, l'identité est à rechercher et à démontrer; c'est la variété qui est donnée. D'après Schelling, c'est l'identité qui va de soi, et la variété qui est à expliquer.

des *Idées*. Il s'agissait dans cet écrit d'établir d'une façon déductive les lois de la dynamique chimique : Schelling avait l'intention d'employer le même procédé pour la dynamique biologique; mais il est arrêté par le peu d'avancement de la physiologie, et il préfère employer une méthode inductive[1].

Lorsqu'il s'agit de Schelling, il est bon de préciser le sens de ces mots. Or il n'entend pas plus supprimer le rôle de l'expérience dans les *Idées*, que l'employer exclusivement dans l'*Ame du monde*. Celle-ci, dans sa pensée, doit au contraire aboutir à démontrer, par une induction complète, l'insuffisance de la physique expérimentale.

Il est incontestable qu'il a le goût des expériences concrètes, le désir de se tenir au courant des recherches expérimentales dans les domaines les plus variés. Il faut retenir ce trait qui distinguera profondément sa philosophie de celle de Hegel. Le goût « de la physique en grand », de la météorologie est surtout remarquable. Il a le pressentiment qu'on ne peut réaliser dans le laboratoire les conditions des phénomènes intéressants pour l'univers[2]. Il se plaint souvent lui-même soit de l'absence d'expériences, soit du manque de précision dans les expériences (on commence à ce moment à saisir, surtout dans les phénomènes chimiques et électriques, l'influence de quantités extrêmement petites, et par suite la nécessité d'une rigueur, inconnue jusqu'à ce jour, dans l'application de la méthode des différences). Il considère sa philosophie comme capable de poser des questions à l'expérimentateur, donc comme dirigeant les recherches expérimentales[3].

Ce qui a pu faire illusion sur le rôle de l'expérience, c'est que son opinion a varié plus tard sur ce point;

1. Cf., p. 342, l'annonce de la continuation des *Idées* pour la physiologie; et p. 351, note, les raisons pour lesquelles il a abandonné son projet.

2. Cf. en particulier p. 460-476; p. 464. Aucune partie de la science naturelle ne montre d'une façon plus frappante que la météorologie combien peu nos expériences suffisent à découvrir la marche de la nature en grand.

3. Voyez le supplément, p. 570 sq.

de plus il ne veut pas d'une collaboration entre la construction théorique et l'expérience ; il veut que leurs tâches restent complètement distinctes. La physique théorique est entièrement distincte de la physique expérimentale dans sa méthode et dans sa marche. Rien de la théorie scientifique actuelle dans laquelle la théorie n'est en quelque façon qu'un épisode dans le processus expérimental. Remarquons qu'il y a à cette époque entre la théorie et l'expérience une répulsion réciproque : Schelling prend la science telle qu'elle est, et ne prétend ni la régenter, ni la suppléer ; il superpose à une physique expérimentale sans théorie, une physique théorique sans expérience. L'imprégnation de l'expérience par la théorie, comme on la rencontre dans la méthode devenue classique d'un Claude Bernard, nous semble actuellement une marque essentielle de l'esprit scientifique. Pourtant remarquons qu'il y a, dans la physique de notre temps, des retours et même des retours conscients au mode de penser de Schelling. La distinction de la physique formelle et de la physique expérimentale a quelque rapport (sauf l'emploi de l'outil mathématique) avec la distinction de Schelling ; et surtout c'est la même idée de la nécessité de se passer de l'expérience dans la physique pure[1].

On conçoit donc que la méthode expérimentale, telle qu'il la conçoit, n'a pas plus pour but de supplanter la théorie par l'expérience que la physique théorique ne voulait l'inverse. Elle consiste essentiellement en une espèce d'analyse métaphysique de l'expérience destinée à retrouver dans le fait expérimental les éléments conceptuels dont se sert la physique spéculative. Il ne s'agit pas de les y découvrir comme on découvrirait dans un fait d'autres faits plus petits mais homogènes, comme par le procédé empirique, mais d'une interprétation dont les principes sont par ailleurs garantis *a priori*[2].

1. La différence c'est que Schelling pense encore manier des réalités.
2. P. 396 : Les phénomènes ne démontrent nullement la loi de dédoublement de la force qui, elle, est susceptible d'une déduction transcendentale.

Dans une première partie il fait voir l'unité des forces physiques, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, et dans une seconde l'identité de ces forces avec les forces organiques.

Ce n'est pas seulement la méthode, c'est la doctrine qui a changé depuis les « Idées » ; deux points nouveaux la caractérisent : l'application universelle de la loi de polarité et l'explication par les fluides. Dans les *Idées* les forces qui manifestaient une polarité (électricité, magnétisme) lui paraissaient une exception ; et c'est dans l'action chimique qu'il trouvait le type de l'action naturelle. Maintenant la loi de dédoublement par polarité est devenue la loi universelle de toutes les forces, et c'est par elle qu'il explique la diversité des manifestations de la nature.

Aucune force n'est absolument expansive, sans quoi elle se dissiperait. La lumière, la plus expansive de toutes, n'est donc qu'une matière très élastique, qui se répand dans l'espace, mais qui ne s'y dissipe pas parce que la force expansive y est déjà limitée par une force répulsive. C'est ce principe positif de la lumière, parfaitement positif et un, qui est l'âme universelle, la Force unique ; mais en venant en quelque sorte se briser sur des principes négatifs qui la limitent, et, suivant leur force, la limitent diversement, elle produit toute la variété des phénomènes, comme une vague unique qui, brisée par des obstacles de forme différente, produit des tourbillons différents. L'hétérogénéité vient donc de l'opposition, comme les déterminations dans le moi de Fichte viennent de l'opposition de l'objet au sujet. Mais, comme toute force concrète a déjà deux éléments, un élément positif et un élément négatif, il s'ensuit que, par rapport à une autre, elle peut être affectée soit d'un signe positif, si l'élément négatif y est moindre qu'en celle-ci, soit d'un signe négatif dans le cas contraire[1].

La lumière solaire est, par rapport à tous les corps

1. P. 390-397.

terrestres, de signe positif. Cette force, dont l'élasticité est telle qu'elle n'atteint jamais par elle-même son état d'équilibre, s'efforce de l'atteindre par son affinité pour le principe négatif de chaque planète qu'elle rencontre. Ce principe négatif sur la terre est l'oxygène (— 0) dont le produit d'équilibre avec la lumière (+ 0) forme l'air vital[1]. Par suite l'affinité d'un corps pour la lumière dépendra de sa teneur en oxygène ; c'est ainsi que les corps oxydés sont les plus transparents, que les couleurs (qui ne sont que de la lumière ternie, mélangée suivant des proportions différentes avec l'élément négatif) ont un indice de réfraction qui marque la répulsion des corps oxydés pour l'élément négatif (— 0) qu'elles contiennent.

La combustion consiste dans une oxydation qui suppose à la fois dégagement de chaleur, mise en liberté de lumière, et naissance d'un état d'équilibre entre l'oxygène (— 0) et le corps combustible. Tous ces faits s'expliquent dès qu'on admet que le corps combustible, non oxydé, contient un principe qui a de l'affinité pour l'oxygène : Schelling revient, contre la chimie française, à la notion du phlogistique ; car une affinité ne peut avoir lieu qu'entre un principe positif et négatif, toute affinité étant une tendance à rétablir l'équilibre rompu. Ici l'oxygène est l'élément positif qui s'équilibre avec le phlogistique. Mais ce nouvel équilibre nécessite la rupture de deux équilibres antérieurs : l'équilibre de l'oxygène et de la lumière, ce qui met de la lumière en liberté. L'échauffement s'explique d'une façon analogue : la chaleur est, comme la lumière, une matière très élastique où le principe positif domine. Ce calorique, épaissi et condensé à divers degrés par l'union avec l'élément négatif, forme la matière de tous les corps[2] ; mais l'affinité de l'élément négatif avec l'oxygène a pour effet de libérer ou d'exciter l'élément positif du corps combustible. Cette chaleur intérieure repoussera la chaleur extérieure qui est de

1. P. 397.
2. P. 410.

même signe qu'elle et c'est en cette répulsion que consiste l'échauffement du corps. La capacité d'un corps à la chaleur n'est que le degré jusqu'où le calorique intérieur peut supporter la pression du calorique extérieur sans réagir sur lui : à partir de ce point la combustion rétablira l'équilibre en augmentant, par l'oxydation, la capacité calorique du corps.

Ce sont les rapports des propriétés électriques du corps avec leurs propriétés chimiques et caloriques qui permettent de relier l'électricité à la force fondamentale. Schelling considérant uniquement l'électricité obtenue par friction remarque, d'après les travaux de Pictet, qu'il y a une relation générale entre la facilité d'échauffement d'un corps par friction, son affinité pour l'oxygène et la moindre conductibilité électrique. D'après cette relation la séparation en deux fluides, positif et négatif (+ E et — E), doit se concevoir à l'image de la combustion qui est séparation de la lumière (+ O) et de l'oxygène (— O). La production des deux fluides électriques serait donc due, comme la combustion, à une dissociation de l'air vital, produite par les affinités des corps pour l'oxygène ou pour la lumière. Seulement l'électrisation est comme une combustion incomplète et arrêtée à mi-chemin : ce qui constitue l'électricité positive est en effet un mélange de l'élément positif ou lumineux (+ O) et de l'élément négatif, mais où l'élément positif prévaut ; ce qu'on appelle l'électricité négative, c'est le mélange où l'élément négatif prévaut ; le rapport des éléments est, dans chacune des électricités, l'inverse du rapport de l'autre : les deux électricités sont donc en équilibre l'une par l'autre et l'une avec l'autre. Cette théorie explique un grand nombre de faits, notamment toutes les propriétés des corps conducteurs et non conducteurs[1].

Enfin, sans insister davantage, disons que les relations découvertes entre le magnétisme d'une part, et d'autre

1. P. 432-442.

part l'électricité (l'électrisation de la tourmaline par un échauffement non uniforme), le milieu gazeux, la lumière, la chaleur, l'amènent à faire rentrer cette force dans celles qui ont été précédemment découvertes[1].

Tous les processus inorganiques s'expliquent donc par une rupture d'équilibre venant des attractions diverses exercées par le principe positif, unique, transcendant pour ainsi dire ou supra-terrestre, sur les divers principes négatifs qui, jusqu'à cet ébranlement, sommeillaient. C'est donc un dédoublement originaire des principes qui explique toute activité[2].

L'activité organique ne s'explique pas dans le fond d'une manière différente : vous ne trouvez la cause de la vie ni dans le corps organisé lui-même ; qu'est-ce qui expliquerait en effet l'instabilité de l'être vivant, et pourquoi, comme tous les êtres sujets au processus chimique, ne reviendrait-il pas rapidement à l'équilibre ? D'où viendrait la répétition rythmique des faits, le caractère favorable de tous les processus chimiques, cette espèce de contrainte qui ne choisit que ce qui est utile? La matière du corps n'explique donc rien. Mais attribuer la vie à une cause uniquement extérieure (le fluide nerveux de Haller), c'est supposer le corps uniquement passif, ce qui est absurde. La théorie de l'excitabilité de Brown et de Haller suppose au contraire une cause agissant de l'extérieur et des réactions multiples, qui changent avec les conditions matérielles de l'action. Le système de Schelling est issu de la doctrine de Brown, avec cette différence cependant que Brown pensait pouvoir trouver dans le corps lui-même la cause relativement extérieure de l'excitabilité : mais, pour Schelling, toutes les matières corporelles sont sans exception des organes, et c'est à une cause tout à fait extérieure à l'organisme qu'il faut demander la raison de leur fonctionnement[3].

1. P. 477-486.
2. Cf. p. 450.
3. P. 495-507.

Avant de déterminer cette cause, Schelling peut montrer, après les applications déjà fort importantes de la chimie à la physiologie, que le circuit vital n'est que l'emploi des forces déjà étudiées pour maintenir le vivant dans un état d'équilibre instable : ceci par des sortes de rythmes compensateurs : ainsi dans la plante, la perte de l'oxygène par l'effet de la lumière est compensée par l'action de l'humidité ; dans l'animal, le processus d'oxydation (respiration) est compensé par l'introduction de matière phlogistique (nutrition); la vie est une combustion continuelle dont les conditions sont sans cesse renouvelées[1]. C'est surtout chez Kielmeyer qu'il cite avec grande admiration[2] qu'il a trouvé cette espèce de loi d'équilibre des forces vitales, d'après laquelle tout accroissement dans une fonction est toujours compensé par diminution dans une autre fonction; ainsi on pourrait définir chaque être vivant par un rapport entre les fonctions d'irritabilité et les fonctions de sensibilité, les unes croissant lorsque les autres décroissent.

Remarquons maintenant la grande différence entre l'être inorganique et l'être vivant : dans le premier, les processus dépendent nécessairement de la nature même des forces constitutives; chez le second, il semble qu'une puissance supérieure aux forces joue librement avec elles et les infléchit de façon à maintenir la vie. Cette puissance universellement répandue, supérieure aux forces qui sont quelque chose de mort, agit partout où elle trouve des conditions favorables; la vie est comme la réaction de la matière envers cette puissance, réaction qui se produit seulement dans les points privilégiés où les conditions voulues sont réalisées[3].

Le but est atteint puisque Schelling pense être arrivé

1. P. 507-512.

2. P. 505. Les cours de Kielmeyer professés à Stuttgart avaient paru en 1793 sous le titre : *über die Verhältnisse der organischen Kraft.*

3. P. 565-569 : Idées inspirées de la *Critique du jugement* et de Herder (*Idées*, trad. Quinet, 1834, tome I, p. 260-261) sur les pouvoirs organiques ayant leur origine à l'extérieur et sur le milieu universel.

par l'analyse expérimentale à l'activité infinie de la nature. Il lui reste maintenant, suivant le procédé de Fichte, à partir de cette activité infinie pour reconstruire avec elle la matière et ses phénomènes : c'est la tâche qu'il accomplira devant son auditoire d'Iéna.

DEUXIÈME PARTIE

SCHELLING A IÉNA

CHAPITRE PREMIER

SCHELLING ET LES ROMANTIQUES.

Dès l'apparition des *Ideen*, en novembre 1797, Schelling écrit à son père qu'il espère être appelé à Iéna avant Pâques de l'année suivante, comme suppléant de Fichte[1]. Iéna était, par excellence, l'université de la philosophie moderne; à Göttingen, où une place est vacante, on a juré haine, dit-il, à toutes les doctrines nouvelles : le sénat de Tübingen ne consentira jamais à admettre au séminaire « une tête active » ; le catalogue des leçons y est d'ailleurs « le *nec plus ultra* de la sottise[2] ». Aussi malgré la lenteur des pourparlers avec Iéna, malgré les multiples raisons de famille qui l'attiraient à Tübingen et les nombreux appuis que son père y trouvait[3], Schelling ne manifeste aucun enthousiasme. Dans les derniers jours de mai 1793, il alla à Iéna soutenir lui-même sa candidature[4]; et l'excellente impression qu'il fit sur Gœthe et sur

1. *Aus Sch. Leb.*, p. 209.
2. Lettre du 31 mars 1798, *ibid.*, p. 518.
3. *Ibid.*, p. 223.
4. *Ibid.*, p. 227, note.

Schiller[1] eut pour résultat (5 juillet 1798) un décret de nomination comme professeur extraordinaire à Iéna que le conseiller intime lui expédia avec une lettre fort élogieuse[2].

Cette nomination eut sur la vie de Schelling une extraordinaire influence, puisqu'elle lui permit de répandre ses idées, et qu'elle fut l'occasion de ses relations avec le cercle romantique.

Il faut lire les notes biographiques de Steffens qui arriva à Iéna peu de temps après Schelling, dont il fut le disciple fidèle, pour comprendre ce qu'était cette université aux yeux de la jeunesse allemande : des philosophes comme Fichte (qui, d'ailleurs, accusé d'athéisme, dut abandonner son poste dès l'été de 1799 et n'eut avec Schelling que de courtes relations personnelles), des physiciens comme Ritter (1776-1810), qui poussa fort loin l'étude du galvanisme, justifiaient cet enthousiasme. Schelling y eut bientôt une position morale très brillante : il attirait à ses cours des jeunes gens d'intelligence et de talent, particulièrement de jeunes médecins qui avaient achevé leurs études[3]. De 1798 à 1803, il traita dans ses cours de la philosophie de la nature, de la philosophie transcendentale, et de la philosophie de l'art[4].

Il y vécut les années les plus fécondes de sa vie, dans un milieu intellectuel extrêmement favorable, entouré d'amis et de disciples nombreux et fort enthousiastes.

Ce furent d'abord les romantiques : il les rencontra à Dresde où il fit un séjour de six semaines en allant de Leipzig à Iéna. C'était l'époque où Frédéric Schlegel, brouillé avec Schiller, affirmait la vie indépendante de l'école nouvelle, en fondant un journal, l'*Athenäum*. Ces

1. Lettre de Schiller à Gœthe du 10 avril 1798 (*Briefwechsel*, ed. Spemann, II, 64).
2. *Aus Sch. Leb.*, p. 231.
3. *Was ich erlebte*, Breslau, 1841, p. 65-166; p. 89; sur l'influence de Schelling, cf. p. 91.
4. K. Fischer, p. 46 sq.

réunions se renouvelèrent à Iéna dans l'été de 1799[1]. Il y rencontrait August Wilhelm Schlegel qui avait déjà commencé à cette époque sa traduction de Shakespeare, et les travaux de critique littéraire qui restent son titre de gloire. Son frère, Frédéric Schlegel, avait débuté par une histoire de la poésie antique; ce fut, semble-t-il, par un goût de philologue pour les démocraties antiques qu'il fut amené vers la philosophie de Fichte dont le radicalisme démocratique et révolutionnaire lui plut surtout[2]. Il y rencontrait Novalis alors âgé de 27 ans et qui devait mourir deux ans après; esprit multiple, infiniment curieux des choses de la nature, il avait parcouru d'avance la voie que Schelling devait suivre plus lentement, ayant commencé par les connaissances positives de mathématiques et de physique, ayant ensuite étudié Spinoza et Fichte, pour chercher enfin un moyen « d'unir la philosophie et la religion ». Il lisait, au moment où le connut Schelling, les néoplatoniciens et les mystiques[3]. Mais ce qui caractérise le mieux son romantisme, c'est l'effort pour créer une forme d'art nouvelle où la conception moderne de la nature se présentait sous la forme d'une mythologie[4]. Tieck, qui avait alors 26 ans, était, dans ce cercle où on s'entretenait beaucoup de littérature et d'art, le seul artiste vraiment fécond, un poète et un romancier de race.

Ces réunions d'Iéna durèrent d'ailleurs fort peu de temps. A. W. Schlegel quitte Iéna pour Berlin à la fin de l'été de 1800; Tieck part à la même époque; dès la fin de 1799, Novalis rentre dans la maison paternelle à Weissenfels.

Malgré l'intimité intellectuelle entre ces jeunes hommes,

1. Cf. la biographie de Novalis par Tieck (*Novalis Schriften*, ed. Minor, I, p. xv) : Dans l'été de 1799, je vis souvent Novalis, lorsque je rendis visite à mon ami Wilhelm Schlegel à Iéna... Ce furent de beaux jours que nous vécûmes avec Schlegel, Schelling et quelques autres amis.

2. Haym, *Die romantische Schule*, Berlin, 1870, p. 143-222.

3. *Nov. Schriften*, I, p. xxi.

4. Cf. le conte de Klingsohr, *ibid.*, p. 179 sq. et les remarques de Spenlé, *Novalis*, p. 218.

Schelling fut accueilli diversement. Celui qui l'aima le plus, Schlegel l'aîné, voulut voir dans sa philosophie de la nature une source d'inspiration nouvelle pour la poésie : la science a jusqu'ici dépoétisé la nature, écrit Schlegel à Schleiermacher, mais « le procès de dépoétisation a dès longtemps assez duré, et il est bien temps que l'air, le feu, l'eau, la terre soient à nouveau poétisés[1] ». Mais F. Schlegel n'eut jamais pour lui une bien forte sympathie; Haym caractérise à merveille leurs relations en en faisant des partisans d'une même cause, des « alliés » plus que des amis[2].

Les goûts communs de Novalis et de Schelling, leur commune tendance à procéder de la science à l'art et à la religion auraient dû, semble-t-il, les rapprocher. Il n'en fut rien. Novalis reconnaît sans doute la puissante situation de Schelling dans le mouvement actuel[3]. Cependant il ne s'abstient pas de lui exprimer ouvertement son déplaisir sur ses *Idées,* et a des remarques assez cruelles à propos de l'*Ame du monde* sur « ses idées si vite formées et démodées[4] ». Ce qu'il lui reprochait avant tout, c'était, un peu comme Gœthe, ce qu'il appelait l'étroitesse de ses vues, c'est-à-dire la réduction à toute force de tous les phénomènes à un fait considéré comme unique ou fondamental[5].

Il faut bien dire que le caractère de Schelling n'a jamais excité la sympathie universelle. Il y avait en lui une raideur et une lourdeur qui ont été remarquées non seulement par ses ennemis, mais par des indifférents ou des

1. Lettre de juin 1800; cité par K. Fischer, p. 50; cf. Haym, p. 612.
2. *Loc. cit.*, p. 718.
3. « Baader, Fichte, Schelling, Ritter et Schlegel pourraient être appelés le directoire philosophique en Allemagne. On peut attendre encore bien des choses de ce quinquennat. Fichte préside et il est gardien de la constitution. » *Nov. Schriften*, III, 172.
4. Cité par Spenlé, *Novalis*, p. 242.
5. *Nov. Schr.*, III, 29, sur son idée étroite de la nature et de la philosophie ; il n'est que chimiste : p. 222, sur son étroitesse de la conception de la vie qu'il met tout entière dans le phénomène d'irritabilité, dans le muscle sans se préoccuper des nerfs, des veines, du sang, etc.

amis. Telle est la première impression très vive de Caroline Schegel, lorsqu'elle le rencontra : « Il parle peu, il a un extérieur énergique, sauvage et noble ; il devrait être officier français ». « Jamais, écrit-elle un peu plus tard, on n'a vu d'écorce plus rude ; il se tient sur la défensive en ma présence et se défie de l'ironie à la Schlegel. Comme il manque absolument de gaîté, il ne sait pas prendre les choses par le bon côté... Dès qu'il quitte le terrain des conversations banales ou des communications scientifiques, son esprit se raidit, et je n'ai pas encore trouvé le moyen de le dompter. » On peut en rapprocher ce portrait de Benjamin Constant (1804) qui est encore moins flatté : « Enfin, j'ai vu Schelling ; je n'aimais pas ses ouvrages ; mais j'aime encore bien moins sa personne. Jamais un homme ne m'a fait une impression aussi désagréable. C'est un petit monsieur, le nez en l'air, l'œil fixe, âpre et vif, le sourire amer, la voix sèche, parlant peu, écoutant avec une attention qui ne flatte point et qui a plutôt une analogie avec la malveillance[1]. »

Il est vrai que cette roideur et cette étroitesse ne sont peut-être chez lui que l'envers de l'esprit systématique. C'est l'absence de cette qualité que Schelling reproche à Novalis qui « flaire toute chose, sans rien approfondir ». Mais ce qui l'écarta surtout, ce fut sa religiosité antinaturaliste ; contre cette tendance il écrivit une satire en vers : « la profession de foi de Heinz Widerprost ».

Quelle fut l'influence des romantiques sur Schelling? Ses relations avec eux commencent entre l'apparition de l'*Esquisse* et celle de l'*Idéalisme trancendental*. Or l'élément nouveau qu'apporte cette œuvre et qui persiste dans toutes celles de la période de Iéna, c'est la valeur et la

1. *Journal de B. Constant*, p. 32. Il est vrai qu'il était fort prévenu contre la doctrine.

Schelling n'était pas assez poète pour le cénacle. « Je suis fort content, écrit F. Schlegel à son frère, qu'il incline à la poésie ; c'est certainement le vrai moyen pour lui d'échapper à la rudesse et de devenir un compagnon de la hanse. » (Cité par Haym, p. 611). Cf. les médiocres tentatives poétiques de Schelling, I, IV, 546.

signification qu'elle donne à l'art et au génie poétique, dans l'histoire de l'univers. Ce ne fut pas seulement le principe général, ce fut, nous le verrons, toute la critique d'art des romantiques que Schelling voulut s'assimiler dans son cours sur la philosophie de l'art qu'il professa en 1800 et en 1801. Mais de plus cette éducation esthétique tout à fait nouvelle pour Schelling, cette passion pour Shakespeare, Dante, Cervantès que les romantiques tentaient alors de faire connaître par des études et des traductions, ne furent certainement pas sans réaction sur sa vision philosophique du monde. Une sorte d'impératif esthétique lui fait concevoir l'univers comme l'objet d'une intuition harmonique; l'unité du monde n'est pas trouvée si l'on n'y voit se refléter sa totalité.

Un point plus délicat est l'influence que put avoir sur sa vie cette espèce d'esthétisme dénué de moralité. On connaît le « cynisme » des frères Schlegel, non pas le cynisme franc et réaliste de notre époque, mais cet effort pour ne laisser cours qu'aux sentiments « naturels », c'est-à-dire supprimer la contrainte morale aux dépens de l'inspiration, de l'enthousiasme et d'une espèce de religiosité assez vague. Or ce dédain des préjugés, cette obéissance aux lois naturelles de la passion se font voir dans l'aventure du divorce de Caroline Schlegel et de son mariage avec Schelling.

La célèbre Caroline n'est pas précisément une femme de lettres; c'est une de ces « muses littéraires » dont le besoin inné est d'encourager et de réconforter : son caractère toujours gai, toujours heureux du moment présent, exerce autour d'elle une action vivifiante[1]. En 1798, à 35 ans, elle avait de la vie une expérience singulièrement plus étendue que le jeune Schelling. Fille de l'orientaliste Michaëlis, veuve de Böhmer en 1788, elle était restée isolée avec sa fille Augusta. En 1790, elle rencontre à Göttingen A. W. Schlegel qu'elle devait épouser plus tard[2].

1. K. Fischer, p. 78.
2. *Ibid.*, 77-79.

Mais c'est en 1792, à Mayence, qu'elle exerce pour la première fois ses fonctions de tutrice morale ; elle se trouvait chez son amie Thérèse Heyne, la femme de Forster, chef du parti français à Mayence; lorsque les troupes françaises entrèrent à Mayence à la tête de Custine, en octobre 1792, Thérèse abandonna son mari, et Caroline Böhmer resta près de lui pour « exercer la fonction d'une garde-malade morale, auprès de cet homme admirable ». Elle n'avait jamais « autant admiré, ni aimé, ni estimé personne ». L'estime et l'admiration devaient pourtant l'emporter sur l'amour, puisque, vers la même époque, elle eût voulu épouser Tatter, le précepteur des princes hanovriens, et qu'elle s'éprend d'une belle passion pour un Français dont Waitz, l'éditeur de ses lettres, a tu discrètement le nom. Pourtant le gouvernement prussien prit très au sérieux son influence politique; quand Mayence fut repris, on la mit en prison, et elle ne fut délivrée que le 4 juillet 1793[1].

A ce moment, tout à fait isolée, elle trouve un appui véritable en A. W. Schlegel, alors précepteur à Amsterdam; c'est lui qui la conduit à Leipzig et la confie à son frère Frédéric; il l'épouse à son retour en juillet 1795. Du côté de Caroline, qui est son aînée de quatre ans, mariage d'estime et de reconnaissance, beaucoup plus que d'affection. Après la rencontre de 1790, Caroline s'était beaucoup moquée de lui; après son divorce, elle déclara qu'elle ne l'avait jamais aimé. En tout cas les mérites du critique pâlirent singulièrement, lorsque Caroline eut fait à Dresde, en 1798, la connaissance de Schelling. Ce qui la frappa tout d'abord, c'est précisément ce qui plaisait le moins au milieu délicat d'Iéna, dans ce milieu où l'esprit critique fut toujours au fond plus apprécié que le génie créateur : c'est sa robustesse et sa puissance créatrice : « un vrai granit », telle est la première impression qu'elle écrit à son mari; et, plus tard, à Schelling lui-

1. *Ibid.*, 79-85.

même, en le comparant à Fichte, elle dit : « Il a la lumière dans sa clarté la plus pure; mais toi, tu as aussi la chaleur, et la lumière peut éclairer, mais la chaleur est productrice [1]. » Une grande intimité intellectuelle ne tarda pas à s'établir entre elle et lui. Au reste l'unité d'inspiration du cénacle romantique n'excluait pas plus les brouilles que les amitiés personnelles.

Cette intimité, parfaitement libre et connue de Schlegel, eût duré et eût sans doute été resserrée par le mariage de Schelling avec la fille de Caroline, Augusta, qui avait 16 ans en 1800; mais elle mourut le 12 juillet 1800 à la suite d'une maladie rapide. C'est à ce moment que le ton de Caroline qui vécut loin d'Iéna jusqu'au mois d'avril 1801 se fait plus maternel et affectueux; c'est elle, la mère, qui console Schelling de la perte de sa fille; elle prend tous ses intérêts, et se montre plus joyeuse de la réussite du cours de Schelling sur l'idéalisme transcendental, que peinée de l'échec de son mari qui professait à Berlin sur le même sujet. Ainsi l'attrait d'un devoir de consolation à remplir s'ajoutait à l'admiration qu'elle avait pour Schelling. Les discussions d'intérêt qu'elle eut avec son mari, firent le reste; après un voyage à Berlin, elle divorçait le 17 mai 1803 et épousait Schelling le 26 juin suivant.

Tous, ils eurent une attitude très romantique. C'est Caroline qui, dans l'hiver de 1801, prenait soin d'avertir son mari de l'amitié profonde qui la liait à Schelling. C'est Schelling qui, pendant les pourparlers du divorce, avait avec Schlegel une correspondance d'un ton fort amical où il est aussi question de leurs intérêts littéraires communs dans une polémique de presse, et où il est fait allusion à son prochain mariage avec Caroline. Et, quelques années plus tard, c'est sans aucune gêne que le nouveau ménage revit Schlegel. Ainsi la passion naturelle indiqua à chacun sa voie [2].

On a l'habitude de faire débuter une nouvelle période

1. Lettre de janv. 1801, citée par K. Fischer, p. 108.
2. K. Fischer, p. 144-145.

de l'histoire de la doctrine de Schelling à l'apparition en 1801 de la *Darstellung meines Systems der Philosophie;* alors aurait pris fin la « philosophie de la nature » et aurait commencé le système de l'identité. La lecture de ses œuvres n'impose nullement cette division. Sans doute Schelling a, pour la première fois en 1801, voulu traiter de la totalité de la philosophie, alors qu'il ne s'était jusque-là occupé que de ses parties; mais, en fait, il a continué dans ce traité, comme dans les suivants jusqu'en 1804, à s'occuper presque exclusivement de philosophie de la nature. Lui-même a admis que la *Darstellung* était le premier exposé scientifique de sa doctrine, mais nullement une doctrine nouvelle [1]. D'autre part il est clair que cette division est d'origine polémique : on s'est emparé pour caractériser le système d'une formule qui, dans cette œuvre, paraissait au premier plan : *l'identité absolue* [2]. Mais, outre que cette formule figure déjà dans l'*Idéalisme transcendental,* elle ne suffit pas, surtout dans le sens de confusion universelle où la prenaient les adversaires, à caractériser le système.

D'après les influences que nous avons décrites, il paraît plus conforme à la réalité historique de faire un tout des œuvres d'Iéna, celles où se manifeste, au premier plan, le souci de l'art et de la contemplation esthétique du monde.

1. Il admet lui-même plus tard que c'est en 1801 que la lumière lui est venue pour la première fois en philosophie.
2. Schelling n'accepte pas cette caractéristique.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Pour la première fois, à Iéna, Schelling expose un système de philosophie de la nature[1].

L'*Esquisse* marque un profond changement dans la méthode et dans la doctrine. Dans la méthode : c'est à partir de ce moment que Schelling isole complètement les problèmes de philosophie de la nature qui concernent le réel, des problèmes de la philosophie de l'Esprit ou, comme il dit, de l'Idéalisme transcendental[2]. Est-ce à dire que l'esprit idéaliste a abandonné la philosophie de la nature ? Nullement et même tout au contraire ; en un sens, elle n'en a jamais été si près. Tant que, sous l'inspiration de Fichte, il considérait la nature comme ensemble des représentations du moi, la nature ne pouvait être un tout par elle-même; elle avait son principe non en elle-même, mais dans le moi dont elle était un produit. Or, de plus en plus s'impose à Schelling la vision d'une nature qui est un univers fermé, un organisme qui ne trouve qu'en lui-même les sources de vie et de rajeunissement. C'est donc l'activité de la nature et non le

1. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie für Vorlesungen*, 1799; *S. W.*, I, III, p. 1-268. Il faut se rappeler que, pour Schelling, l'être organisé, synthèse de l'idéal et du réel, système clos, est, par essence, transparent pour la raison.

2. Sur leurs rapports, cf. p. 268.

moi qui est, pour elle-même, cause de toutes ses déterminations[1].

Mais cette vue qui doit faire de la philosophie de la nature un système clos, ne la fait nullement échapper à l'influence de Fichte. La nature n'est qu'un décalque du moi de Fichte. Le moi ne peut se poser qu'en s'opposant un non-moi ; de même la nature ne peut se manifester comme activité infinie que si elle est déterminée, c'est-à-dire arrêtée dans son expansion infiniment rapide par une force négative. La limite de l'activité du moi est un objet; de même la limite de l'activité de la nature est un produit permanent[2].

Mais le transport pur et simple des attributs du moi à la nature ne va pas sans difficulté. Les procédés de la *Théorie de la science* ne valent que pour l'être qui se pose lui-même. Elle recherche par l'analyse les conditions qui rendent possible cette position. Mais la nature est-elle un être qui se pose lui-même ? Si oui, la méthode de Fichte lui est sans doute applicable ; mais on ne voit pas comment la distinguer du moi; car l'affirmation de soi-même par soi-même paraît être un attribut exclusif du moi. Si elle est au contraire distincte du moi, comme le veut Schelling, elle devient une chose, une donnée, et la méthode de construction ne lui est plus applicable.

Quoi qu'il en soit, ce changement de méthode appelle un changement de doctrine. Si au fond la nature est activité, elle ne peut se fixer en aucun produit, elle est dans un perpétuel devenir. Dans l'*Ame du monde*, Schelling réalisait les grandes forces de la nature dans des fluides matériels dont il trouvait le modèle dans la physique d'alors. Il y renonce à partir de maintenant. La matière est toute entière résorbée en activité : les forces ne se réalisent en aucune matière, la matière n'est que le phénomène de la force.

Cherchons à dégager les lignes principales de cette

1. P. 11-12.
2. P. 13.

Esquisse. Schelling détermine d'abord les conditions générales de l'activité de la nature; puis il démontre que le produit primitif de la nature est l'être organisé; enfin c'est par l'opposition nécessaire de l'être organisé et de l'être inerte qu'il met en lumière les propriétés de chacun d'eux.

On sait qu'il y a dans le moi absolu de Fichte un double mouvement, celui par lequel le non-moi détermine le moi, c'est-à-dire pose une limite à son activité, et celui par lequel le moi s'affirmant comme activité absolue détermine le non-moi. Le premier mouvement détermine les qualités (la qualité n'étant, dans le criticisme kantien, rien de positif, mais une simple limite). De la même façon dans la philosophie de la nature : de l'achoppement de la nature contre l'activité qui la limite naît la qualité; et comme l'activité de la nature est infinie ces qualités sont infinies : c'est là le premier mouvement : si vous le supposez poussé à son terme, la nature se réduira à une infinité de qualités ou d'actions originaires, sorte d'atomes dynamiques dont elle pourra être considérée comme le produit. Mais le mouvement ne peut être poussé à bout, et, en réalité, la nature n'est pas plus une somme infinie d'actions que le moi n'est une somme de sensations[1].

Ce mouvement est en effet contrebalancé par le mouvement inverse de la nature qui s'affirme comme activité une; cette affirmation se traduit par un effort pour unir les actions qui tendent à se séparer, à substituer à ces produits multiples un produit commun. Tous les produits de la nature sont les résultats d'un compromis entre ces deux tendances fondamentales, et c'est de ce conflit que dérive toute l'histoire de la nature : la cohésion est la force correspondante à la première; la chaleur en faisant passer les corps à l'état fluide correspond à la

1. L' « atomisme dynamique », p. 20-29; sur la signification de cette théorie, considérée comme une survivance de la période antérieure, cf. Metzger, p. 97-98. La théorie est abandonnée, p. 244.

seconde; mais il n'y a dans la nature ni cohésion parfaite, ni fluide parfait, il n'y a qu'une infinité de compromis entre ces deux états[1].

Le produit primitif est nécessairement un organisme. Car la nature, étant infinie, doit affirmer son activité jusque dans son produit. Or le produit inorganique est inerte; toute activité y cesse[2]; le produit organique est au contraire à la fois activité et chose, chose pénétrée d'activité. Le monde organique est donc le plus primitif, le plus immédiat. Ce qui sera véritablement à expliquer ce n'est pas comment l'inorganique exalte ses puissances pour se tendre jusqu'à l'organique, mais comment l'organique se fixe et se fige en inorganique[3].

Le produit organique est caractérisé par deux traits qui, pris ensemble, doivent marquer cette fusion intime d'activité et de fixité. D'une part, ces produits sont en quelque sorte immobilisés en espèces fixes; mais dans les limites de l'espèce, la division en sexes qui se reproduit à chaque génération fournit des conditions d'une activité sans fin[4]; l'espèce n'est pas un produit fixe, mais se réfracte en une multiplicité sans fin d'individus.

Mais comment l'activité totale de la nature tient-elle compte de ce point fixe et isolé[5] qu'est l'individu? Comment cette formidable puissance ne l'absorbe-t-elle pas? C'est parce que l'action même de la nature (comme l'action du moi chez Fichte) n'a d'existence que par la réaction de l'organisme individuel qui se maintient. La nature extérieure se donne l'organisme comme point d'application de son action; elle agit comme un excitant qui éveille sans cesse l'activité de l'organisme; cette activité vient d'une propriété que Schelling pense avoir déduite pour

1. P. 31-35; p. 39.
2. Cf. p. 13, n. 4 : « La productivité originaire de la nature disparaît, d'après le point de vue habituel dans le produit. Pour nous, c'est le produit qui doit disparaître pour la productivité. » Cf. p. 33 : « Tout ce qui est doit être considéré comme devenu. »
3. Cf. p. 42.
4. P. 43-61.
5. P. 69 bas.

la première fois, l'excitabilité[1]. Les transformations dans l'excitabilité marquent les étapes de la vie individuelle, elle va d'un maximum de réceptivité aux excitations qui coïncide avec une activité minimum jusqu'à un minimum : à ce moment l'activité extérieure n'a plus d'objet où s'exercer, et la mort marque la rentrée du produit dans le circulus universel[2].

Ainsi encore ici la permanence du produit, de la chose se résout, sous l'influence de la nature universelle, dans la permanence de l'activité.

Le monde inorganique et le monde organique sont donc liés nécessairement comme des activités opposées l'une à l'autre ; et par suite l'organisme limite ou détermine le monde extérieur. Les caractères généraux du monde inorganique peuvent se déduire par une simple opposition à ceux de l'organisme : le monde inorganique sera une simple masse, sans forme déterminée, dont les parties sont seulement juxtaposées. Seulement cette juxtaposition n'est pas un simple fait ; elle ne peut être maintenue que par une action qui attire les parties l'une vers l'autre[3]. Mais d'où vient cette action? Ce ne peut être de l'être inorganique lui-même qui n'est que juxtaposition sans force[4]. Une explication, telle que la gravitation universelle de Newton pour rendre compte de la juxtaposition de la matière dans chaque planète, et de celle des planètes dans le système solaire, est donc tout à fait illusoire ; car elle donne à la matière une propriété dont elle ne peut rendre raison[5]. Il n'y a pas d'attraction universelle, mais des attractions qualitatives : c'est ce qu'explique la courte cosmogonie introduite dans le système. Pour la comprendre, il faut, croyons-nous, en faire le point de conver-

1. P. 74 sq.
2. P. 85-91 : cf. le résumé p. 90, note.
3. P. 94-95.
4. De la même façon le non-moi de Fichte n'a pas en lui-même son principe ; il n'est opposé au moi que dans et par le moi lui-même dont l'activité dépasse les deux termes opposés.
5. P. 68-104.

gence de trois séries d'images : d'abord une image concrète ; la genèse du monde est comparable à une explosion ; chaque planète est détachée par une espèce d'explosion du centre autour duquel elle gravite avec les autres ; ce centre est ce que l'on appelle son soleil ; de plus une image empruntée à la physique dynamique : comme dans le magnétisme, une activité unique donne naissance à deux forces qui s'opposent, se limitent et se maintiennent réciproquement grâce à leur origine commune ; enfin une image d'ordre logique : la genèse du monde est comparable à l'analyse continue d'une synthèse primitive en facteurs opposés.

Ainsi l'attraction des parties les unes pour les autres dans une planète (pesanteur) est due à leur opposition réciproque dans une communauté d'origine. Il ne faut pas expliquer les attractions qualitatives telles que l'attraction chimique ou la polarité magnétique par l'attraction universelle, mais tout au contraire la prétendue attraction universelle est un cas particulier de l'attraction qualitative, le cas le premier et le plus simple, celui qui aboutit à une juxtaposition permanente. Mais cette juxtaposition est elle-même au fond de même ordre que celle des termes opposés dans la logique, et c'est pourquoi elle apparaît pleinement intelligible [1].

Cette position des termes opposés explique tous les phénomènes dynamiques. D'abord le phénomène chimique : dans la pesanteur les facteurs opposés tendent à se pénétrer, mais cette tendance s'arrête à la juxtaposition. Mais l'activité absolue qui les a posés doit s'affirmer comme telle en les déterminant l'un par l'autre, en créant un produit commun : c'est là le phénomène chimique dont, comme on sait, le type est la combustion, qui a comme condition l'opposition d'une matière privilégiée, l'oxygène, à toutes les matières terrestres et une activité centrale dont le phénomène est la lumière [2]. A

1. P. 104-128.
2. P. 129-136.

l'inverse du chimisme, l'électricité est précisément l'affirmation de ce dualisme, condition nécessaire de l'activité [1].

La nature manifeste donc en résumé son activité absolue dans le produit organique, et, pour que l'organisme soit actif, elle oppose au monde organique un monde inorganique. Mais celui-ci n'est lui-même actif que grâce aux oppositions qui sont établies en lui par une activité supérieure.

Comme l'activité inorganique n'est entretenue que par une série d'oppositions qui donnent lieu à tous les faits dynamiques, l'activité organique n'est possible également que par des oppositions. Il s'agira, après les avoir déduites, de montrer qu'elles ont même nature et même source que celles du monde inorganique. On les déduit comme les déterminations du moi par le non-moi dans la théorie de Fichte.

L'action de l'inorganique sur l'organisme (excitabilité) suppose une dualité dans l'organisme ; car l'organisme doit être d'abord affecté passivement et par là il est pur objet; mais il doit réagir et par là il est sujet. L'objet c'est ce qui pâtit et transmet l'action ; le sujet ce qui réagit. Mais comment le sujet agira-t-il ? Car toute action suppose une opposition, et le sujet n'est pas opposé au monde extérieur, puisqu'il en est indépendant. C'est donc une activité supérieure qui oppose l'organisme sujet à l'organisme objet [2].

Mais d'autre part l'organisme sujet ne peut répondre à l'objet par une action que s'il se pose comme affecté par lui : Il y a donc dans le sujet organique deux régions ; celle du sujet indépendant et celle où le sujet limite son activité par sa passivité ; c'est celle de la sensibilité. Ce n'est que dans la mesure où cette opposition persiste qu'il y a une activité subjective [3].

1. P. 137-142.
2. P. 144-154.
3. P. 154-161.

Mais une opposition ne peut se maintenir que par une activité supérieure qui en contient les facteurs; par elle-même, elle tend à l'équilibre; l'activité subjective tend donc à se perdre dans l'objet; la sensation s'efface peu à peu pour aboutir à un mouvement extérieur. L'irritabilité ou capacité de contraction des muscles est le résultat de cet effacement, le retour d'un état plus hétérogène à un état plus homogène [1].

Sensibilité et irritabilité sont comme les deux pôles de la vie. Les autres activités, la force régénératrice de l'organisme, la tendance à la reproduction, l'instinct et en particulier l'instinct constructeur sont considérés comme des formes de l'irritabilité; l'activité, au lieu de se dépenser en un mouvement, aboutit, dans tous ces cas, à un produit permanent. Dans cette opposition fondamentale, on reconnaîtra, sous un langage emprunté à Fichte, la loi de Kielmeyer sur le balancement des fonctions organiques [2].

Il y a un parallélisme entre la série des actions inorganiques et celles des activités organiques : la série : force organisatrice (Bildungstrieb), irritabilité, sensibilité correspond à la série : phénomène chimique, électricité et magnétisme. L'assimilation dans l'organisme est en effet un phénomène chimique; l'irritabilité a comme l'électricité sa condition dans une opposition et un retour à l'équilibre; enfin la cause de la sensibilité est, comme celle du magnétisme, productrice d'une dualité dans un état primitivement homogène [3].

Ce parallélisme prouve que c'est une force unique qui agit dans les deux mondes. Le but du présent traité est atteint, puisqu'il était de démontrer que toutes ces ac-

1. P. 161 sq. Les rapports qu'il admet entre le galvanisme et l'irritabilité (160-171) dépendent des expériences de Ritter qui voit dans le galvanisme l'indice révélateur de toute activité organique et considère chaque partie du corps comme un système de chaines innombrables et infiniment petites (1797-1798). Spenlé, *Novalis*, p. 201-206.

2. P. 172-194.

3. P. 207-220.

tions dérivent d'une opposition fondamentale qui se diversifie à l'infini, d'une évolution, c'est-à-dire d'un passage de l'homogène à l'hétérogène [1].

Ce traité est certainement un des plus mal composés, des plus obscurs de Schelling [2]. Il annonce à plusieurs reprises un plan et une méthode. Le procédé serait l'inverse de celui de la théorie de la Science ; la nature est considérée dans toute sa multiplicité et son hétérogénéité, et il s'agit par analyse de retrouver dans cette activité multiple les résultats d'une même opposition fondamentale. On pouvait concevoir la méthode inverse qui consiste, comme celle de Fichte, à partir de l'opposition du sujet et de l'objet, ou comme dit Schelling, de la productivité et du produit pour construire toutes les déterminations de la nature : c'est en effet le développement que Schelling a exécuté en quelques pages dans l'Introduction à l'*Esquisse* parue après l'ouvrage [3].

Mais l'Introduction contient en outre déjà une idée fondamentale nouvelle qui fut développée l'année suivante dans l'opuscule intitulé : *Déduction universelle* [4]. C'est elle qui dégage définitivement l'objet de la philosophie de la nature de celui de l'idéalisme transcendental. En effet, après l'*Esquisse* une question restait obscure : l'*Esquisse* déduisait bien la série des forces qui agissent dans la matière, mais elle ne construit pas la matière elle-même. En remontant jusqu'aux *Idées* on trouvait bien une construction de la matière, inspirée d'une interprétation fichtéenne de la dynamique de Kant; mais cette interprétation n'était plus acceptable au point de vue actuel, puisqu'elle détruisait le caractère absolu de la

1. P. 258.

2. Cf. p. 93; il n'est pas fait pour le grand public; c'est un guide pour les auditeurs.

3. Sur cette opposition, cf. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik- und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, 1799, I, III, p. 270-326; cf. p. 297.

4. *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*, 1800, I, IV, p. 3-78.

nature en déduisant la matière d'une activité du moi, c'est-à-dire d'une activité étrangère à la nature [1].

Quelle pouvait être maintenant la relation entre la matière ou la masse et les forces universelles, magnétisme, électricité, chimisme? Les considérer comme entrant du dehors dans la masse eût été revenir, par delà la dynamique kantienne, jusqu'à ce que Schelling considère comme la grande erreur de Newton. Il continue au contraire à s'inspirer de l'idée que le produit matériel dérive d'un équilibre de forces opposées.

Seulement son but est maintenant de montrer que les forces en question sont précisément les forces constitutives de la matière. — Mais, dira-t-on, n'éprouve-t-on pas par expérience que ces forces impliquent, comme point d'application, une matière déjà constituée? — C'est que ces forces, telles que nous en avons l'expérience, ne sont pas les forces primitives de la nature, mais seulement leurs images sensibles; elles reproduisent, dans le produit matériel [2], les actions créatrices de ce produit même; mais il faut les penser d'abord sans ce substrat; « quiconque ne peut penser d'activité ni d'opposition sans substrat, ne peut philosopher; car toute philosophie va d'abord à la déduction d'un substrat [3] ».

En somme toute l'entreprise consiste à faire ce qu'il avait annoncé, mais ce qu'il n'avait pu exécuter dans les *Idées,* à rattacher les forces qualitativement différentes à l'opposition kantienne des deux forces attractive et répulsive, en y ajoutant seulement l'idée tirée de la *Théorie de la science* que toute opposition suppose une activité absolue qui force les opposés à s'équilibrer dans un produit commun [4]. S'il en est ainsi, il n'est pas vrai de dire avec Kant que les deux forces opposées donnent

1. Cf. *Entw.*, p. 99, n. 1 : cette déduction se retrouve dans l'*Idéal. transcend.*, p. 440.
2. P. 41.
3. *Einleitung*, p. 41, n. 1.
4. Sur l'insuffisance de la dynamique kantienne, *Allg. Dedukt.*, p. 25-29.

immédiatement naissance à une masse qui remplit l'espace; elle ne se construit que grâce à des forces synthétiques qui limitent les deux opposés l'un par l'autre. Ces forces synthétiques sont le magnétisme, l'électricité et le chimisme.

D'abord le magnétisme : si vous supposez la force expansive agissant à partir d'un point dans toutes les directions, vous devez supposer que, de toutes les directions, donc d'un point quelconque de l'espace que vous joignez par une droite avec le point d'origine, la force répulsive réagit de l'extérieur contre ce point. Si vous considérez la droite en question, vous trouverez qu'au point d'origine la force expansive ou positive est à son maximum; donc elle décroît graduellement, à partir de ce point, sous l'influence de la force répulsive; nous arrivons à un point d'indifférence où les deux forces se font équilibre; au delà, la force expansive diminuant, la force répulsive croît toujours. Or la ligne ainsi décrite a tous les caractères d'un aimant, et la force qui retient unis les deux pôles n'est autre que le magnétisme. Le magnétisme construit donc dans la nature la longueur ou première dimension de la matière[1]. (Recherches de Brugmann et Coulomb sur l'action en longueur du magnétisme[2]).

Seulement les deux forces primitives ne peuvent pas se retenir l'une l'autre à l'infini ; il y aura de chaque côté du point d'indifférence, deux points de la ligne où la force synthétique (magnétisme) cessera d'agir; or dans cette ligne, c'est seulement sous l'action de la force magnétique que chacune des deux forces était déterminée à agir dans une direction unique; sitôt libérées de cette action, chacune d'elles se met à agir dans toutes les directions : mais faisant rayonner en quelque sorte leurs lignes d'action, de façon à ce qu'elles fassent avec la direction primitive tous les angles possibles, elles engendreront la surface.

1. P. 7-12.
2. P. 15.

La synthèse de deux forces opposées, respectivement isolées sur deux surfaces au lieu d'être unies sur une ligne unique, constitue ce que l'on appelle l'électricité. (Recherches de Coulomb sur l'extension superficielle de l'électricité [1]).

Dans le magnétisme, l'union des deux forces opposées donnait un produit nul. Dans l'électricité ces deux forces s'isolent à nouveau. Il reste (ce qui est nécessaire si les opposés doivent être unis, ce qui est la loi fondamentale) qu'elles s'unissent, mais en restant séparées dans leur union. Ceci est logiquement possible si vous imaginez qu'en chaque point l'effet de la force répulsive est non pas anéanti comme dans le point d'indifférence de l'aimant, mais seulement limité par l'effet d'une force attractive agissant à distance : par là la force répulsive est limitée dans son expansion, c'est-à-dire qu'elle remplit une portion d'espace; on obtient ainsi le continu de points matériels, la matière impénétrable en chacun de ces points.

Seulement on demandera comment la force attractive peut être en quelque sorte maintenue à la distance voulue, dans la proportion voulue pour ne jamais anéantir entièrement son opposé, comment peut être maintenu le dédoublement qui est la condition de la force qui unit.

La solution, c'est que la persistance du dédoublement qui est la condition du produit est entièrement solidaire de l'influence de tous les autres produits, et que l'on ne peut imaginer la formation d'un produit unique, mais seulement une totalité de produits. Si vous imaginez en effet la quantité de force répulsive restant la même, le degré du plein variera suivant la quantité de force attractive qui est pour ainsi dire affectée à la limiter.

Il s'agit en somme d'expliquer et d'interpréter par les données de la dynamique le rapport autrefois constaté par Newton entre l'existence des masses impénétrables

1. P. 37 bas.

et l'attraction mutuelle proportionnelle à ces masses. Le procédé de Schelling consiste à renverser la formule de Newton en disant : elles ne s'attirent pas parce qu'elles sont des masses; mais elles sont des masses parce qu'elles s'attirent[1] : la quantité de force attractive qu'utilise la force synthétique ou constructive pour un produit donné vient toujours de l'influence extérieure d'un autre produit déjà constitué; la terre par exemple se constitue dans la sphère d'attraction du soleil. Mais il en est de même pour chaque produit; le soleil n'a pu se constituer que dans la sphère d'attraction d'un autre centre.

Les produits sont donc solidaires les uns les autres, et se maintiennent les uns les autres dans l'existence.

Ce n'est pas, bien entendu, la force attractive du soleil qui crée la masse terrestre ; la force attractive est simple ; la masse est créée au contraire par une force composée, synthétique, la pesanteur, qui recueille en quelque sorte au passage la force attractive pour l'unir à la force répulsive.

Telle est la construction dynamique de la matière : « la matière a pour la vraie physique aussi peu de réalité en soi que pour la philosophie : elle est seulement le symbole sensible de deux forces : elle n'est même que le moyen d'un rapport déterminé de ces forces ».

Quel est maintenant le rapport précis des forces primitives, ainsi généralisées en « catégories de la physique », avec les forces de même nom que nous voyons agir dans la réalité? Ici intervient une idée qui jouera un grand rôle, celle de puissance ; pourquoi le procès dynamique qui a abouti au produit ne cesse-t-il pas? C'est que les produits des forces primitives ont entre eux des relations tout à fait analogues à celles de leurs facteurs; puisque chaque corps a des propriétés spécifiques différentes, les produits peuvent s'opposer tout autant que leurs facteurs, et cette opposition appelle l'action des

1. P. 32.

mêmes forces synthétiques que nous avons vu construire la matière. C'est la nature agissant à la seconde puissance, c'est-à-dire opérant sur les produits comme elle opérait sur les facteurs. En particulier au troisième moment du processus dynamique, à la pesanteur, correspond, à la seconde puissance, la réaction chimique qui consiste à construire un produit commun non plus avec deux facteurs, mais avec deux produits opposés [1].

Enfin Schelling pense résoudre une question qui, jusqu'ici, lui avait paru insoluble, celle de la construction des qualités, les qualités n'étant dans la matière que le résultat de l'action des forces primitives ; la cohésion, couleurs et autres qualités sensibles, les états solide et fluide dépendent respectivement du magnétisme, de l'électricité et de la force chimique [2].

Ainsi la philosophie de la nature s'affirme de plus en plus indépendante ; cette direction atteint son sommet dans cette construction de la matière et de ses qualités.

Ce qui frappa en effet particulièrement les contemporains, et ce qu'ils admirèrent le plus, ce fut l'unité de cette philosophie de la nature. La question qui préoccupe l'historien, les rapports de cette philosophie naturelle avec la philosophie générale, disparaissait, pour les admirateurs de Schelling, devant le caractère intrinsèquement complet de sa doctrine de la nature. « Pour la première fois, l'ensemble de la physique y fut considéré d'un seul regard, et surtout cette science y fut délivrée de cette erreur héréditaire : l'organisme ne se laisse ni dominer ni expliquer par les lois propres immanentes de la théorie de la nature [3]. » Et le sentiment général était celui qu'exprimait poétiquement Platen s'adressant à Schelling :

> Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
> Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitzte;

1. P. 40-50.
2. P. 51.
3. Jugement anonyme, *Aus Sch. Leb.*, I, 156.

Was wir zerpflückt mit unserm armen Witzte,
Das ist als Blume vor dir aufgegangen[5].

Il était presque impossible que Schelling ne fût pas incliné, par ces flatteries autant que par l'influence bien distincte et isolée de celle de Fichte qu'eut sa doctrine, à la considérer comme se suffisant à elle-même et indépendante de la *Théorie de la Science*.

1. « Le monde que nous percevions par fragments, tu le vis tout entier comme du sommet d'une montagne ; ce qui pour nous s'effeuillait, grâce à nos pauvres subtilités, s'épanouit devant toi comme une fleur. » (Cité par Köber, *Die Grundprincip. der schellingschen Naturphilosophie*, Berlin, 1882).

CHAPITRE III

L'IDÉALISME TRANSCENDENTAL [1].

Il est important de connaître d'une façon précise l'importance qu'ont pu avoir sur le développement ultérieur de Schelling, ses réflexions sur cette philosophie de l'esprit, cette histoire de la conscience qu'il appelle l'idéalisme transcendental.

Cet ouvrage n'est nullement nouveau par sa méthode; il ne fait, en considérant toutes les parties de la philosophie dans leur continuité comme une histoire de la conscience, que continuer les recherches de la Théorie de la Science [2]. Il n'est pas non plus exigé par la philosophie de la nature qui trouve en elle-même tous ses principes d'explications et n'a pas besoin de complément.

Il est vrai que, sur le premier point, Schelling est assez près de considérer la Théorie de la Science comme une manière de logique générale indiquant la méthode commune aux deux branches de la philosophie [3]; et l'on a vu comment la philosophie de la nature montrait par le fait que la méthode constructrice pouvait se concevoir indépendamment du développement du moi. Dès lors l'Idéalisme transcendental différerait de la Théorie de la Science, en ce qu'il est l'Idéalisme exposé non dans ses principes, mais dans toutes ses applications possibles [4].

1. *System des transcendentalen Idealismus*, avril 1800, I, III, 329-634.
2. P. 331.
3. P. 377-378.
4. P. 330.

Sur le second point, si les besoins spéculatifs de l'homme sont entièrement satisfaits par la philosophie de la nature, il n'en est pas de même de ses besoins pratiques; il lui faut une philosophie de la conscience et de l'action, et Schelling, encore à cette époque dans la tradition kantienne, croit à l'indépendance du problème pratique relativement au problème théorique.

Ce serait donc, à l'en croire, le besoin d'éprouver l'idéalisme dans ses applications, puis la nécessité de traiter la philosophie dans toute son ampleur qui l'aurait amené à ce problème.

Mais, malgré les affirmations répétées de loyalisme envers Fichte, ce qu'il y a de plus intéressant dans ce traité ce sont les points par où il s'en écarte. Ces points ne concernent pas la méthode ni la marche générale de la pensée : et Schelling paraît d'accord avec Fichte pour faire de la philosophie la réflexion du moi dans l'intuition intellectuelle[1]. Toutes les démarches du moi (dont la philosophie transcendentale est l'histoire et la reproduction consciente) dérivent de la tendance du moi à l'intuition complète de lui-même, à la conscience de soi. Or, d'une part, une intuition n'est possible que par l'opposition du sujet et de l'objet; donc si le moi veut avoir une intuition, il doit se limiter lui-même; d'autre part, le moi cherche à avoir l'intuition de lui-même comme sujet. Ce sont là deux activités incompatibles : une activité centrifuge, réelle, objective, celle qui pose des objets, et une activité centripète, idéale et subjective. C'est la synthèse de ces deux activités, leur limitation l'une par l'autre qui est le fondement de la conscience et de toutes ses déterminations[2].

Aussi il est inutile de décrire dans le détail comment le moi, qui se perd d'abord entièrement dans l'activité productrice des objets[3], se retrouve comme intelligence

1. P. 350.
2. Sur cette synthèse, p. 383-394; surtout résumé de la p. 394.
3. P. 399-450.

en opposant en lui à l'activité réelle et inconsciente l'activité purement idéale de la réflexion [1].

Mais la grande différence porte sur l'esprit même et la direction de la pensée. La *Théorie de la Science* se termine par la philosophie pratique, et l'*Idéalisme transcendental* par une philosophie de l'art. C'est que, d'abord, la philosophie pratique n'a pas le même sens chez les deux philosophes ; elle est avant tout, dans Schelling, une philosophie de l'histoire [2] : l'action est pour Schelling moins la détermination de l'objet par le sujet que la détermination du sujet par lui-même [3]; dans la philosophie théorique, le moi prend conscience de lui-même en tant qu'activité objective; dans la philosophie pratique, il prend conscience de lui-même en tant qu'activité idéale et libre. Dans la première, cette conscience se réfracte dans l'ensemble des produits qui forment le monde extérieur et les conditions intelligibles de ce monde; dans la seconde, elle n'apparaît aussi que dans la série des actions de l'humanité qui forment l'histoire.

Mais, s'il en est ainsi, l'action ne résout pas du tout, pas même par un progrès à l'infini, le conflit qu'il y a entre l'activité réelle et l'activité idéale : tout s'y passe, en quelque sorte, dans l'idéal. La cause de cette divergence est fort profonde ; Fichte entre, pour ainsi dire, en sympathie avec l'action réelle, avec l'effort moral qui implique une victoire sur une résistance extérieure. Schel-

1. P. 454-456. Il y a pourtant, suivant la remarque pénétrante de Hartmann, *Schelling*, p. 102, une grave différence avec Fichte ; chez Fichte, c'est l'activité infinie qui est subjective et l'activité limitante qui est objective ; chez Schelling, c'est l'inverse ; l'activité limitante assimilée à l'intuition est subjective ; et l'activité infinie, objective, est une réalité en un tout autre sens qu'au sens idéal que lui donnait Fichte. Cf. en effet, *Aus Schell. Leb.*, I, p. 170 : La vraie formule n'est pas Ich bin, mais Ich ist, la conscience humaine est non le point de départ, mais le stade dernier de développement. Braun (p. 118 citant *Idéal. transc.*, p. 595) montre bien l'importance du moi inconscient.

2. Cf. surtout p. 589. Ces deux termes opposés, c'est la théorie et l'histoire : p. 590 : « L'histoire est à la philosophie pratique ce que la nature est à la philosophie théorique », c'est-à-dire deux réalités totales exprimant chacune à leur façon l'activité infinie du moi.

3. Le Selbstbestimmen, p. 532.

ling, le spéculatif, considère l'action comme un spectacle : ce qu'il en tire, ce ne sont pas ses résultats réels ou objectifs, les modifications permanentes et durables qu'elle peut produire dans le monde extérieur (d'ailleurs ce monde extérieur est, pour ainsi dire, définitivement clos par la philosophie de la nature), c'est l'augmentation de connaissance de soi-même qu'elle peut donner au moi; or le moi connaît et déroule dans l'histoire toutes ses capacités idéales[1]. De là les oscillations de ses vues sur la liberté[2]; il la cherche en vain parce que son attitude reste seulement spéculative. Est-elle l'action venant de l'individu comme tel? Mais l'individu est nécessairement solidaire des autres et sa liberté est limitée et déterminée par celle des autres. N'est-elle, au contraire, qu'un attribut de l'intuition de la conscience par elle-même? Elle est alors identique avec la nécessité puisque le développement de cette intuition se fait suivant une nécessité interne. Voudrait-on en faire le libre arbitre (Willkür), le choix entre les deux opposés, la loi morale et la tendance naturelle? Il y a là quelque chose de purement illusoire; en effet, on sait que le but de l'histoire, donc le résultat des actions humaines, doit être réalisé nécessairement, comme une condition de la production de la conscience de soi; l'arbitraire de la volonté, même s'il existe, ne joue donc pas de rôle. Dès maintenant se dégage fort bien un trait important de la philosophie intellectuelle et morale de Schelling; il ne croit pas à l'efficacité pratique de l'idéal; pas plus qu'il n'admet le mécanisme dans la nature, il ne croit à une sorte de communication directe entre l'idéal et le réel, et à une transformation progressive du réel[3].

Dans la philosophie pratique l'activité idéale reste en elle-même irrémédiablement opposée à l'activité réelle.

1. P. 597 : « ce qu'il y a d'objectif dans l'histoire, c'est une intuition... l'intuition de toute l'espèce »; p. 599 : « L'unité de l'objectif pour toutes les intelligences s'explique par une prédétermination de l'histoire toute entière pour l'intuition par une synthèse absolue. »

2. Cf. Braun, *Schellings geistige Wandlungen*, Leipzig, 1907, p. 18 sq.

3. P. 592-3 sur l'insuffisance de l'effort moral individuel.

Elle ne peut donc se concevoir elle-même que par abstraction, par opposition ou réflexion. L'agent moral reste isolé dans une nature étrangère à lui[1]. Le philosophe sait, lui, que l'activité qui produit la représentation de la nature et l'activité morale sont identiques; mais il doit chercher, c'est là son problème, à quelles conditions le moi ainsi démembré prendra conscience de sa propre identité. Il ne s'agit pas cependant d'une conscience immédiate et directe de cette activité absolue et identique, qui est en elle-même, à cause de sa simplicité (la conscience impliquant toujours une opposition), l'éternel inconscient, caché par l'éclat même de sa lumière[2] : la condition de la conscience de cette unité est seulement que ces deux activités, séparées dans la nature et dans l'histoire, se combinent dans un produit commun. A la réflexion qui les a isolées doit succéder l'intuition qui les unit; elle les unit, disons-nous, parce que dans la contemplation intuitive le sujet se perd dans l'objet, et l'objet n'est posé que par cet acte même de contemplation.

Or cette harmonie du sujet et de l'objet doit apparaître autant dans l'objet, dans la nature, que dans le sujet, dans la conscience. Dans l'objet, elle apparaît sous la forme d'un produit organique, et dans la conscience sous forme d'œuvre d'art.

Le produit organique est l'union parfaite de la liberté et de la nécessité, non pas comme on pourrait le croire une exception au mécanisme par une finalité intelligente qui s'y serait introduite de l'extérieur, non plus un simple produit mécanique, mais une pénétration réciproque de mécanisme et de finalité[3].

La nature présente donc dans l'organisme tous les caractères de l'intelligence; réciproquement l'intelligence

1. Aussi est-il arrivé pour expliquer l'accord à admettre une harmonie préalable : cf. p. 601 sur le concept de la religion et de la providence; p. 615.
2. P. 600.
3. P. 607-611.

présente dans l'œuvre d'art tous les caractères de la nature. L'œuvre d'art est produite à la fois consciemment et inconsciemment. Elle est d'abord consciente; le moi est conscient de l'acte par lequel il la produit; mais elle s'achève dans un produit inconscient. Mais comment sujet et objet peuvent-ils s'unir pour le moi? Ou bien il y a conscience de cette identité; mais la conscience suppose la séparation en sujet et objet; ou bien il n'y a pas de telle séparation, il y a identité; mais alors il n'y en a plus conscience. Dans les deux cas le problème n'est pas résolu[1].

L'œuvre d'art résout ce problème ; les forces libres et spirituelles qui produisent la moralité y collaborent avec les forces naturelles et inconscientes; l'activité de l'artiste, sa conception de l'œuvre sont d'abord pleinement conscientes; mais cette conception ne se traduit pas en œuvre d'art jusqu'à ce que l'artiste sente, dans une espèce de poussée intérieure, des forces inconscientes, impersonnelles, venues il ne sait d'où, qui sont pour lui une fatalité ou un don gracieux, s'unir à ses forces conscientes et s'achever comme d'elles-mêmes dans l'œuvre d'art. C'est le sentiment pénible d'une contradiction entre notre être conscient isolé de la nature et les forces naturelles qui nous sont étrangères, c'est ce sentiment qui produit la tendance à l'art; le moi veut produire comme la nature et pourtant rester le moi. L'œuvre d'art qui concilie les deux forces en montre l'identité et donne par suite un sentiment de bonheur parfait, de satisfaction entière qui arrête le désir de toute autre production. Le génie, à la différence du talent, consiste dans cette parfaite union des forces conscientes et inconscientes[2].

On voit assez que cette conclusion est fondée surtout

1. P. 613-614.

2. P. 616-619; p. 624. D'après K. Hoffmann, p. 31, Schelling ne fait que développer une théorie de la génialité, latente chez Kant. Pour celui-ci déjà « Schöne Kunst ist Kunst des Genies ». Le génie est le médiateur nécessaire qui transfère chez le spectateur l'état d'âme esthétique qui chez lui est naturel.

sur la psychologie romantique du génie : il faut la distinguer avec soin d'une autre psychologie de l'art où l'inconscient joue également un rôle mais qui n'est pas le même[1]. Déjà Schiller reprochait à Schelling de n'avoir pas été fidèle à l'expérience en déclarant que la production artistique commençait par l'activité consciente pour finir par l'inconsciente[2]. La psychologie contemporaine donne pleinement raison à Schiller; c'est dans ses origines, beaucoup plus que dans son achèvement, que l'art est inconscient. L'activité esthétique vient de l'inconscient pour affleurer à la conscience.

Cette remarque nous sert à la fois à préciser la doctrine et à montrer son écart décisif par rapport à Fichte. L'idéalisme transcendental a le résultat inverse de celui de la *Théorie de la Science :* celui de désubjectiver le moi; il en fait un pur sujet de contemplation sans désir, sans tendances, sans retour sur lui-même. D'ailleurs ce qui au début de l'ouvrage s'appelait moi ne s'appelle plus à la fin qu'identité absolue[3]. Tout ce qui fait que le moi s'affirme s'oppose à la nature, l'effort moral par exemple, est sans doute une limite, mais est aussi le point de départ d'un progrès; or Schelling le considère uniquement à titre de limite. Cette limite ne peut être dépassée que par une direction tout opposée du moi, la direction suivant laquelle il se donne à la nature et à l'objet, et s'y perd comme elle se perd en lui. Par conséquent l'art ne sera nullement considéré comme une victoire de la conscience, une exaltation des forces spirituelles sur les forces naturelles, mais au contraire comme un retour à la nature, un retour à l'harmonie universelle dont l'action morale avait un moment forcé le moi à sortir[4].

1. Nous songeons surtout à la psychologie expérimentale de l'*Imagination créatrice*, chez Ribot.

2. Lettre à Gœthe.

3. P. 600. Sur cette oscillation dans la conception du moi, le moi transcendental et le moi ontologique, cf. Metzger, p. 103-105.

4. Braun voit avec raison dans l'intuition esthétique des choses, le tout organique, le monde achevé comme une œuvre d'art, le caractère prépondérant de cette phase du système.

Plus tard[1], Schelling venant à juger la place de l'*Idéalisme transcendental* dans l'ensemble de sa doctrine, le considérera comme la première œuvre où il se soit placé au point de vue historique, où il a fait vraiment une histoire de la conscience. Fichte a posé le non-moi comme condition du moi ; mais finalement il ne l'a pas expliqué, et il en est resté au dualisme ; la représentation reste imposée au moi ; et Fichte ne sait fournir des objets du monde extérieur d'autres explications que des explications finalistes. Schelling pense, au contraire, que le non-moi avec toutes ses formes s'explique comme des conséquences du processus du moi qui se pose lui-même, par conséquent d'un processus pleinement indépendant et inconditionnel. Et c'est en effet cette idée de l'Absolu supérieur à toute opposition, inconditionné, qu'il va développer dans sa nouvelle exposition de la philosophie.

1. Dans un manuscrit de l'époque d'Erlangen cité *Aus Schellings Leb.*, I, 160-164, et *S. W.*, I, x, 91, note.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ.

Selon Fichte, tout savoir est lié à l'acte de position du moi, et ne fait que développer les conditions de cet acte. En admettant dans son nouveau système de la nature un savoir indépendant de cette position, Schelling dépassait les limites de l'idéalisme critique. Ce fut à cette époque qu'il arriva à l'idée claire d'un savoir absolu, vraiment inconditionné, indépendant même de la subjectivité du moi; ce savoir est la Raison[1] dont la théorie est le fondement de sa nouvelle *Exposition* de la philosophie.

Mais la genèse de cette conception se rattache de près aux discussions publiques ou privées qu'il eut, à cette époque, avec Eschenmayer et Fichte.

§ I. — Schelling et Fichte : la correspondance [2].

On était en droit, pour contester la séparation de la philosophie de la nature et de l'idéalisme, de dire à Schelling : votre « naturalisme » est une dépendance de l'idéalisme de Fichte. Ou bien vous faites de la nature un être en soi, absolument opposé à l'esprit; ou bien vous en

1. I, IV, p. 114.
2. *Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel* (l'éditeur avertit, p. IV, qu'il a expurgé les lettres en raccourcissant ce qui avait trait aux relations personnelles).

faites, comme l'idéalisme de Fichte, un produit du moi dans son effort pour atteindre la conscience de lui-même. Vous repoussez le premier terme de l'alternative; il vous faut accepter le second[1].

— Nullement, répond Schelling; car ce serait admettre que la nature est simplement objet ou produit pour le moi, qu'elle est un dehors sans dedans, un produit sans force productrice. Or le produit n'est jamais qu'un équilibre entre deux actions productrices; la nature est donc activité; elle est sujet, ou plutôt elle est sujet-objet[2].

— Mais n'est-ce pas là, répond-on, le point de vue transcendental lui-même? Le sujet que vous réintégrez dans la nature, n'est-ce pas le moi, ou plutôt l'activité idéale du moi, de telle sorte que la nature est bien au point de rencontre, au point de conflit de l'activité idéale et réelle?

— Il faut, pour parler ainsi, ignorer tout de l'idéalisme transcendental : le sujet-objet n'est pas le moi. Son résultat a été de montrer que toute l'activité résultant du conflit du sujet et de l'objet (intuition intellectuelle) est inconsciente. La conscience ne naît que du moment où à cette activité intuitive s'oppose une activité purement idéale, où le moi ne s'épuise plus à déterminer l'objet, mais se détermine lui-même. Le sujet-objet ne peut pas, ne doit pas s'appeler le *moi*. Il est la nature elle-même[3].

— Cependant ce conflit entre le sujet et l'objet d'où résulte la nature n'a-t-il pas lieu dans le moi, et pour le moi?

— Assurément, mais le fait de devenir conscient, d'exister pour le moi (ce qui constitue la philosophie elle-même) est un caractère accidentel du conflit lui-même.

1. Article *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, 1801, qui est une réponse aux objections d'Eschenmayer; I, IV, 81-103.
2. P. 86-87.
3. P. 86-88.

— Mais alors vous refusez d'admettre non plus seulement l'idéalisme transcendental, mais la *Théorie de la Science,* dont un principe essentiel est que l'on ne doit postuler que le moi et que ce qui est pour le moi : vous êtes dogmatique.

— Nullement, je ne fais pas de postulat différent en nature de celui de la *Théorie de la science :* je postule *moins qu'elle :* si dans l'intuition intellectuelle du moi d'où elle part, je fais abstraction de l'activité idéale et subjective, abstraction légitime, je fais alors sortir le sujet-objet de la synthèse où il était emprisonné et je l'obtiens comme nature[1].

— Nature ! mais c'est le moi lui-même.

— Nous verrons bien ! résolvez le conflit posé par les termes ; le résultat vous montrera qu'il s'agit bien de la nature.

— Mais comment rattachez-vous le moi conscient à la nature ?

— Par la théorie des puissances. La puissance, c'est la combinaison du sujet-objet avec l'activité idéale : c'est la réintroduction de cet élément.

Le reproche de Fichte sur l'indépendance de la philosophie de la nature est analogue à celui d'Eschenmayer : Selon vous, dit-il, la nature emploie, dans ses constructions, les mêmes procédés dialectiques d'opposition et de synthèse que, d'après la *Théorie de la Science,* le moi utilise dans ses constructions : maintenant j'affirme que ces constructions ne peuvent avoir de signification que si elles existent dans le moi et pour le moi ; en réalisant, sous le nom de nature, une fraction du moi, celle qui construit le monde objectif, vous avez transformé le moi en chose en soi, alors qu'il ne doit être que pour soi ; vous avez pratiqué une scission déplorable entre le moi et la nature qui doit, à moins de retourner au dogmatisme, n'exister que dans son rapport au moi, comme cons-

1. P. 87-88.

truction du moi. L'opposition du moi et de la nature se ramène à l'opposition de deux activités : l'activité réelle et l'activité idéale[1].

— C'est à la solution de cette objection que répond la philosophie de l'identité.

Le criticisme montre que toute connaissance implique une détermination de l'objet par le sujet; l'idéalisme de Fichte va plus loin en admettant à la base du savoir l'axiome que le moi est absolument identique au moi. On sait comment cet axiome, qui n'est autre chose que le savoir inconditionné ou la connaissance absolue, sert, chez Fichte, à résoudre toutes les oppositions qui se présentent entre le sujet et l'objet, quitte à en laisser renaître indéfiniment de nouvelles. Mais à la limite le moi sera identique à la totalité. — Or Schelling pense avoir le droit de prendre l'axiome idéaliste en lui-même, indépendamment des problèmes qu'il peut avoir à résoudre dans le sujet fini; l'identité du sujet avec lui-même est antérieure au moi fini, et on peut faire abstraction de ce moi qui la réfléchit toujours imparfaitement pour en avoir une intuition directe.

De cette façon, et c'est le but principal de Schelling, on n'a pas à sacrifier la philosophie de la nature à l'idéalisme; car la nature est, comme le moi et au même titre que le moi, une réflexion dans le réel de l'identité absolue. On comprendra aussi comment la nature n'est pas plus purement objet que le moi n'est purement sujet. Dans les deux, dans la nature et dans le moi, c'est en effet le savoir absolu, l'identité indivisée qui est présente, et, dans l'absolu ces deux identités présentes dans la nature et dans le moi n'en font qu'une[2]. Nous verrons comment la discussion continuera après l'apparition de la *Darstellung*.

1. *Briefwechsel*, p. 54 (15 novembre 1800).
2. I, IV, 108-109.

§ II. — La Raison et l'Identité.

Quoiqu'il en dise au début de la *Darstellung* de 1801, et malgré les témoignages extraits de ses œuvres antérieures, et en particulier de son *Idéalisme transcendental* qu'il donne en d'autres écrits, Schelling ne paraît pas avoir eu, avant la *Darstellung,* une notion bien nette d'un point de vue qui dépasserait en les unissant le moi et la nature.

Cette nouvelle philosophie aurait été la base commune de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendentale. L'exposition montrera qu'elle vient bien plutôt de l'effort pour répondre à l'objection de dualisme.

Ce point de vue n'est pas tout à fait facile à saisir : la faute en est d'abord à la manière même de Schelling. Son tempérament intellectuel, si répandu de son temps, mais nulle part plus accusé que chez lui, le porte à éprouver la valeur de son idée fondamentale en cherchant à bâtir sur elle tout le système de la nature et de l'intelligence, plus qu'à la définir en elle-même : la bonté de la définition, dit-on, se reconnaîtra à l'œuvre ; on ne peut d'un mot définir un nouveau point de vue. Une exposition n'est pas possible si elle n'est intégrale.

Ce « tout est dans tout » appliqué à l'exposition philosophique est désavantageuse pour l'auteur et pour le lecteur. En fait ni dans cette *Exposition* ni dans le *Bruno* et les *Fernere Darstellungen* qui l'ont suivie, Schelling n'a jamais pu parvenir à l'exposition complète qu'il avait en vue ; et le « System » de 1804 qui lui servit pour ses leçons de Würzbourg n'est pas un écrit d'un seul jet mais une compilation. En revanche, les objections de Fichte le forcent à revenir en détail dans le *Bruno*, les *Fernere Darstellungen*, et quelques articles postérieurs sur les préliminaires et la méthode du système.

L'identité peut être principe de science dans le sens sui-

vant : lorsque, par une série de calculs, je réduis une relation représentant un phénomène donné à une autre relation, je puis considérer le premier phénomène comme réduit au second : il peut y avoir alors un phénomène primordial, comme le mouvement d'après le système mécaniste, auquel tous les autres se réduisent. On voit dans les phénomènes les plus divers le produit d'une combinaison du même avec le même. C'est en somme un postulat de ce genre qui est à la base de toute science mathématique de la nature, depuis la physique de Descartes[1].

Il est évident qu'entre le phénomène perçu et le même phénomène conçu, il y a une grosse différence d'aspect : le phénomène perçu est qualitativement différent des autres ; il a sa nuance distinctive et irréductible : le phénomène conçu ne diffère des autres que par des rapports.

Où est maintenant la réalité ? Dans la conception, ou dans la perception ? Si elle est dans la première, les nuances de la perception ne sont plus que des apparences, des « idées confuses », et la réalité est intelligible en son fond. Si elle est dans la perception avec ses nuances infinies, la conception n'est plus qu'une construction de l'esprit, et la satisfaction qu'elle donne à l'entendement est, pour ainsi dire, en proportion de son désaccord avec le réel.

Le jugement sur ce qui est la réalité dépend du tempérament individuel ; l'artiste est celui pour qui le réel est l'impression originale et irréductible. Il en est autrement lorsque nous connaissons non pour contempler la réalité mais pour en user. Impressionnisme ou rationalisme, telles sont les deux voies ouvertes. Mais l'affirmation rationaliste d'une réduction possible des phénomènes aux concepts ne suffit pas ; elle pose dans chaque cas particulier un nouveau problème à résoudre.

1. Cf. l'exposition de ce point de vue dans la science moderne ; Meyerson, *Identité et Réalité*, Paris, 1908.

Il est à peu près inévitable que l'effort pour les résoudre soit parfois infructueux ; le perçu ne s'adapte plus au conçu : le rationaliste est donc dualiste, et admet dans le perçu un fond impénétrable à l'entendement.

A l'époque de Schelling, la défiance des procédés de l'entendement, le désir de la perception directe et comme de la saveur du réel sont des traits extrêmement généraux. On ne se contente plus du dualisme kantien qui avait montré qu'un concept ne pouvait à lui seul déterminer l'objet, s'il ne s'adjoignait une intuition, tout à fait inintelligible ; on s'en prend au concept lui-même, et on affirme que l'objet qu'il détermine n'est en aucun cas la réalité même. C'est le moment où la physique, avec les phénomènes électriques, et surtout la chimie débordent complètement tout essai d'explication mécaniste ; l'érudition, de son côté, commence à avoir le sens des époques historiques. Enfin l'art est conçu comme l'activité originale par excellence.

Ce goût de la nuance pouvait se développer en une espèce de dilettantisme, avide d'impressions nouvelles mais disséminées.

La vision propre de Schelling n'est pas plus cet impressionnisme esthétique qu'il n'est le rationalisme abstrait[1].

Au fond lorsque l'on oppose l'unité du concept à la dissémination infinie des impressions, on oppose deux abstractions. En effet l'isolement des impressions les unes par rapport aux autres, l'acte de les placer dans ces cases isolées que sont les idées générales est toujours, n'y en eût-il qu'une par case, une fonction de l'entendement.

Reste, en dehors de l'impression qui est partielle, et du concept qui est abstrait, une complaisance en chacune des impressions qui fait qu'elles apparaissent comme autant de touts complets par eux-mêmes, autant d'univers.

1. Contre le pur impressionnisme dans la connaissance de l'Absolu, cf. *Fern. Darst.*, p. 357, n. 2.

Chaque objet est un fragment, selon l'impression critiquée et morcelée par l'entendement. Chaque objet est un monde qui se suffit à lui-même selon la raison. Chaque objet, en tant que fragment, doit être mis à sa place dans la totalité peut-être à jamais inachevée que s'efforce d'ébaucher l'entendement[1]. Un ordre est une pure invention, un pur artifice ; le réel est, pour l'entendement, un chaos ; la fragmentation de ce chaos est la faute ou l'erreur première, de sorte que le problème que se pose ensuite l'entendement est un faux problème[2].

La faculté qui ne connaît que des totalités, qui saisit le caractère artificiel et toujours inachevé des synthèses de l'entendement, Schelling l'appelle la Raison[3]. On voit que la connaissance dite rationnelle, cette connaissance à la fois réelle comme l'intuition et pleine comme le concept, trouverait le plus aisément son type dans l'organisme ou dans l'œuvre d'art : l'on voit aussi quelles racines a cette conception nouvelle de la Raison dans le milieu romantique où vivait Schelling.

Mais une telle conception risquait de n'aboutir à rien moins qu'au rationalisme ; car elle suppose que chaque acte de connaître a sa valeur absolue comme chaque œuvre d'art : il y aurait entre ces actes des différences qualitatives irréductibles ou du moins, si le principe même de la connaissance rationnelle, le postulat d'une totalité indivisée, n'admet pas d'oppositions tranchées, ce ne serait que par une transformation réelle, que les intuitions pourraient, sans préjudice de leur originalité, se transformer les unes dans les autres.

L'affirmation de cette raison intuitive, qui procède par totalités, ramenait donc tout droit à l'impressionnisme esthétique, s'il n'entrait dans la Raison un nouvel ingré-

1. I, IV, 133, § 41 : « Chaque être individuel est relativement à lui-même une totalité. »

2. P. 130, § 34 : « L'identité absolue est essentiellement la même dans toutes les parties de l'univers. »

3. P. 115 : « La connaissance rationnelle consiste à supprimer toute postériorité et toute extériorité, toute distinction temporelle... »

dient dont nous n'avons pas encore parlé, le postulat de l'unité du savoir.

Il y a donc, dans la Raison, deux principes distincts : et toute la philosophie de l'identité s'explique par l'effort pour les réduire en un seul. Le premier c'est celui de l'unité absolue du savoir[1] ; le second c'est celui que la vraie connaissance qui atteint l'être, c'est la connaissance qui procède par totalité.

Le principe de l'unité absolue du savoir, c'est, au fond, le principe cartésien, celui qui s'exprime clairement dans toute science mathématique de la nature : avec des instruments mathématiques appropriés, tous les phénomènes peuvent être considérés comme les divers aspects d'une formule unique[2].

Le second principe qui, dans la pensée de Schelling, doit être identifié avec le premier, c'est qu'il n'y a savoir que là où il y a vision directe d'une totalité fermée, d'un univers.

Mais n'y a-t-il pas entre ces deux exigences une contradiction? Car lorsque vous saisissez l'ensemble des choses dans leur identité, dans leur formule fondamentale (les lois du mouvement par exemple), vous ne les y tenez en quelque sorte qu'en puissance, vous ne les y voyez pas : et lorsque vous voulez les contempler véritablement, c'est leur unité qui échappe et elles se dissocient en fragments que vous ne pouvez connaître que l'un après l'autre[3].

Comment une identité indifférenciée peut-elle renfermer en elle la riche variété de l'univers? N'aboutissons-nous pas nécessairement à l'un éléatique qui se contente de supprimer la variété[4]?

1. La connaissance de l'identité, loi de la raison, est la « seule connaissance inconditionnée » (p. 117, § 7), et la philosophie n'admet d'autre connaissance que la connaissance absolue.

2. P. 119, § 12 : « Tout ce qui est, est l'absolue identité. »

3. Et c'est cet Aussereinander, ce Nacheinander qui doivent être exclus du savoir.

4. Cf. *Fern. Darst.*, I, 345, n. : L'absolu qui reste à la pure connaissance ou bien n'atteint pas le réel, ou bien ne l'atteint que par synthèse.

Il n'y a qu'un seul univers aussi bien pour l'intuition que pour la pensée, tel est, interprété en un langage un peu libre, le principe du nouveau système[1].

Il n'y a qu'un seul univers pour la pensée : c'est bien ce qu'avait prétendu la science mathématique de la nature, à la recherche d'une loi universelle des êtres. Mais, dans cette science, on ne découvre pas cette formule par une intuition immédiate, mais par de longues et patientes méthodes réductrices. Schelling, en formulant cette loi comme l'identité absolue du sujet et de l'objet connue immédiatement par la Raison, aurait-il voulu seulement indiquer dans la Raison un plus sûr et plus court moyen de nous amener à la loi universelle? C'est en effet le plus grand reproche que l'on a fait à sa philosophie et contre lequel il se défend formellement[2]. Mais il veut bien autre chose; il veut que l'univers soit un non seulement dans son essence dans l'idéal, dans la pensée intime qui le gouverne, mais soit un aussi dans sa forme, dans son épanouissement.

Dès lors son identité absolue n'est nullement comparable à une formule telle que celle de la loi cartésienne de la conservation du mouvement : une loi pareille *est posée :* l'esprit qui la pose (que ce soit Dieu qui l'imprime à la matière, ou le savant qui la découvre) est entièrement distinct de la loi elle-même.

Cette loi est donc le résultat d'une activité qu'elle suppose avant elle. Or déjà pour la philosophie critique, une loi est par essence une activité de l'entendement : une loi se pose donc elle-même. C'est dans cette voie que Schelling va aux extrêmes : si, dans cet acte, qui n'est

1. P. 129, § 32 : « L'identité absolue (l'unique formule) n'est pas la cause de l'univers, mais l'univers lui-même »; p. 125, § 26 : « L'identité absolue est absolue totalité »; cf. p. 394-395; p. 447 : « L'univers est dans l'identité absolue non comme un chaos désordonné et informe, mais dans une absolue beauté. »

2. P. 114. Il pense que les physiciens empiriques mettront sa doctrine au même niveau que leurs théories, qu'ils « prendront les constructions de la philosophie de la nature comme des explications probables, et chercheront à les vérifier par des expériences ».

qu'elle-même, la loi pose autre chose que son acte même, nous retombons dans la loi objective, dont la matière sinon la forme échappe à cet acte[1]. Reste donc que la loi primitive soit simple position de soi-même, identité de l'objet (matière) et du sujet. Il est évident que la Raison n'est pas seulement ici un moyen de découverte; la loi d'identité n'est que l'expression même de la Raison[2]. Elle ne pose pas une espèce particulière d'être[3], mais veut identifier être et connaître, objet et sujet, idéal et réel[4], non pas qu'elle soit une synthèse de termes opposés (non plus que l'intuition n'est une fusion); en effet, il faudrait que ces termes préexistassent à la synthèse; mais il n'y a pas d'être; car tout être est affirmation de soi-même, donc il est connaître et idéal; il n'y a pas de connaître, car tout connaître s'affirme et se pose, donc est un être[5]. Il n'y a, au début, que la pure identité des deux.

L'objet, l'univers épanoui, la forme est donc identique au sujet, à l'essence[6]. La philosophie n'est que la continuelle et progressive affirmation de cette loi dans tous les domaines de l'être. — Mais que fait-elle des infinies nuances qualitatives qui distinguent les êtres? ne perd-elle pas la forme pour l'essence? — L'objection a fortement préoccupé Schelling; son rationalisme ne veut être

1. P. 117, § 4, Zusatz 1 : Le contenu d'une pareille loi échappe à la raison.
2. P. 116-117, § 4 et 6.
3. P. 116, § 4 : für alles Sein.
4. Le langage de Schelling, les mots par lesquels il désigne les deux termes opposés dont son absolu est l'identité ont beaucoup varié de la *Darstellung* aux *Fernere Darstellungen;* ces variations correspondent à des aspects quelque peu différents de la pensée; mais leur unité s'explique par l'interprétation kantienne du jugement : le sujet et le prédicat y sont en effet opposés comme le sujet et l'objet (*Darst.*, p. 123), le concept et l'intuition (*Bruno*, p. 242), l'idéal et le réel, l'infini (le concept s'appliquant à une infinité de cas) et le fini (intuition limitée), le connaître et l'être. La loi d'identité consiste à nier la réalité de toutes ces oppositions contenues dans la philosophie critique (p. 123, § 22, Zusatz). Les variations ultérieures (dans la philosophie de l'art et le système de Würzburg, ce qui s'appelait objet dans l'exposition s'appelle maintenant sujet) sont dues à des modifications plus profondes de la doctrine.
5. P. 134, note 1 à la fin.
6. L'essence c'est l'identité même; la forme c'est la connaissance de l'identité; mais cette connaissance qui est position de l'identité est inséparable de l'identité elle-même (p. 122-123).

ni dualiste, ni moniste au sens des Éléates; l'acosmisme n'est pas le fait d'un romantique et d'un artiste. Mais il n'en est pas moins obligé, pour ne pas sacrifier le rationalisme, d'affirmer le caractère illusoire des variétés qualitatives et des diversités phénoménales, impossibles à loger dans son identité absolue, et, tout comme un cartésien, mais en un autre sens, de n'admettre entre les êtres que des différences quantitatives qui n'affectent pas leur essence[1].

Les belles théories biologiques de Herder et de Gœthe, l'idée de l'unité du type organique, et celle de la métamorphose sont parmi celles qui ont eu la plus grande influence sur Schelling. Or considérez l'espèce de liaison que ces théories affirment entre des êtres d'une même série, par exemple entre les organes de la fleur; ce n'est pas la présence d'un élément identique qui les rattache; car on ne peut l'extraire matériellement dans chaque organe de la fleur; ni même la comparaison qui crée les concepts ne saurait l'y trouver dès l'abord; car, dans ce cas, les caractères des êtres à comparer se présentent simultanément, et aucun n'a de privilège sur l'autre; or le caractère typique, qu'il s'agit de retrouver, peut avoir, dans tel ou tel exemplaire, subi des métamorphoses assez profondes pour échapper entièrement si l'on n'est guidé par une idée préconçue. Supposez maintenant le caractère typique dégagé ; on ne pourra pas davantage, par la pure déduction analytique, reconstruire la variété des êtres où il s'incarne. C'est donc par une espèce de tact et, si l'on veut, d'intuition qu'on le découvrira. Il ne s'agit d'ailleurs pas de l'isoler de la série; sa notion n'est complète que par celle des modifications qu'il subit à travers la série tout entière.

Dans la métamorphose une chose évolue et se transforme sans perdre son identité[2]. Un savant de l'entou-

1. P. 123, § 23; 125, § 25.

2. « La nature sait produire les formes les plus différentes, en modifiant un seul et même organe » (Gœthe, *La Métamorphose des plantes*, 1790, § 3).

rage de Schelling, Steffens, s'efforce d'appliquer cette idée de métamorphose aux formes chimiques; Schelling, qui reproduit en partie ses travaux, est visiblement influencé par eux[1].

L'idée de métamorphose prend parfois une forme plus précise et quasi mathématique. On remarque, en effet, que les divers exemplaires d'un même type gravitent en quelque façon autour de ce type, suivant une loi telle que si un caractère donné augmente, l'autre diminue dans une proportion équivalente, le type normal étant représenté par une phase d'équilibre[2].

Même d'autres physiciens spéculatifs comme Baader pensent avoir trouvé dans les combinaisons géométriques, des symboles représentatifs de la façon dont un être peut se combiner avec lui-même. A la juxtaposition purement mécanique, correspondant à l'addition, il faut ajouter d'autres symboles[3].

Générale est donc la croyance que la science exige une espèce de divination intuitive d'une identité cachée à la perception ordinaire ou à l'entendement discursif : et c'est dans l'entourage de Schelling qu'elle est la plus répandue.

Lorsque Schelling veut concilier ce procédé avec l'unité du savoir, il doit chercher à retrouver en tous les êtres des formes de l'identité absolue.

Le problème de Schelling n'est autre qu'une forme nouvelle, accommodée à la pensée intuitive, du problème de l'isolement de l'essence et de l'accident, et l'élimination de l'accidentel.

Il s'agit de démontrer, ou plutôt de saisir intuitivement que l'essence est l'identité absolue. Et il se sert de deux principes : les déterminations quantitatives d'un être (sa

1. P. 169 sq. ; cf. *Zusätze* aux *Idées*, I, II, 275, sur la progression arithmétique des alcalis.

2. Loi de Kielmeyer, cf. ci-dessus, p. 63.

3. *Sämmtliche Werke*, vol. XV; Lettre à Jacobi, 8 février 1798. Le symbole dont il use est celui qu'emploie Schelling, p. 182. Influence de *Baader :* Supplément aux *Idées*, I, II, 211.

répétition, l'accroissement ou la diminution, la multiplication par lui-même, etc.) n'affectent pas l'essence de l'être, puisque cette essence consiste dans la qualité[1]. Ce principe dérive visiblement, chez Schelling, de la philosophie de la nature : la barre magnétique est magnétique à l'infini; c'est-à-dire que si vous la coupez par parties, si petites qu'elles soient, chaque partie présentera, comme l'ensemble, deux pôles opposés et un point d'indifférence. Le plus et le moins ne font rien à la qualité. De plus, et c'est le deuxième principe, et le plus important, les apparentes différences de qualité se réduisent à des différences quantitatives. Le résultat est que l'essence ne peut consister que dans l'universelle identité.

Insistons un peu sur ce deuxième principe, celui qui est, en effet, la nouveauté essentielle au système, et qui, dans la pensée de Fichte, en faisait un nouveau spinozisme[2]. C'en est la partie la plus importante, à quoi se rattache tout le reste, la plus délicate, celle qui a donné lieu au plus de malentendus.

D'abord tout être particulier, comme tel, se définit par un excès.

Cette notion paraît avoir une origine biologique : étant donné le type d'une espèce définie par un certain nombre de caractères et une proportion déterminée de ces caractères, l'individualité se définit par un certain écart de ce type. L'ensemble des individus vient d'une série d'oscillations qui tantôt restent en deçà, tantôt vont au delà du type fixe. On voit la différence de cette théorie avec celle d'une philosophie de purs concepts : dans celle-ci l'individu se définit par des caractères additionnés et indéterminés qui s'ajoutent au type spécifique; dans le premier cas le type spécifique peut être défini à volonté

1. L'Identité est désignée sous le nom d' « indifférence quantitative », p. 126, § 29; p. 128, § 31; cf p. 130, § 34 sur son indivisibilité et son ubiquité.

2. Lettre du 15 octobre 1801, p. 108.

soit comme le modèle des individus soit comme la somme algébrique des excès en sens divers[1].

Mais, d'après le système de l'identité, un être ne peut être posé que parce qu'il s'affirme comme tel; l'affirmation de soi-même inséparable de l'être posé[2] constitue l'essence de tout être. Cette affirmation identique se retrouve en chaque être. Jusqu'ici l'individualité paraît être comprise au sens de la philosophie des concepts : individu égale affirmation de soi-même (type commun), plus des caractères additionnés de chaque être. De fait, c'est cette interprétation purement conceptuelle qui paraît avoir été la raison d'un grave malentendu sur la pensée de Schelling, que l'on voit poindre dès son époque. Le fini ou l'individuel s'ajoute à l'infini, s'y annexe en quelque sorte, et exige que l'infini sorte en quelque façon de lui-même pour le produire (Heraustreten)[3]. Schelling a toujours vivement protesté contre cette conséquence, et nettement affirmé qu'il a voulu non pas déduire l'être fini, mais montrer qu'il n'est rien si on ne l'égale à l'infini[4].

La pensée doit donc être différente : et, en effet, sa véritable doctrine est que dans l'identité du sujet et de l'objet qui, en tout cas, constitue l'être, l'individualité consiste toujours soit dans l'excès de la subjectivité ou de l'universalité, soit dans l'excès de l'objectivité. Tout être particulier est, si l'on veut, une intuition de soi-même[5] : mais ce qui est dominant dans cette intuition, ce peut être soit l'acte même de contemplation, qui imprègne en quelque sorte l'être de sa subjectivité, soit l'objectivité

1. Cf. p. 125, note 5 (surtout fin), l'explication que donne Schelling de la différence quantitative.
2. Les termes « affirmation » et « affirmé », suggérés par la doctrine spinoziste, remplacent habituellement dans la philosophie de l'art et les leçons de Würzbourg les termes sujet et objet.
3. Hartmann (*Schelling*, p. 38-39) pense que l'identité, comme telle, doit être improductrice, puisqu'elle n'admet pas de différenciation.
4. P. 133, § 40, et *Bruno*, p. 242-243.
5. P. 131, § 37; 134.

dans laquelle vient se perdre le sujet comme ravi et emporté dans l'objet[1].

Nous voulons d'abord, pour la clarté, décrire ces excès (ou différences quantitatives) comme un phénomène psychologique. Dans la Raison, qui correspond à l'identité absolue, sujet et objet s'interpénètrent complètement, le sujet ne retourne pas sur lui-même pour s'affirmer indépendant, pas plus qu'il ne se perd dans l'objet. Mais, autour de ce point central, il y a, de part et d'autre, le cas de l'action où le sujet s'oppose à l'objet : c'est l'excès de subjectivité, et le cas de la contemplation, sorte d'intuition solidifiée en être, où le sujet se perd dans l'objet; c'est l'excès d'objectivité.

Pourtant, cette description psychologique est insuffisante : car (c'est le paradoxe de Schelling) la Raison nous place aussi bien en dehors de l'esprit qu'en dehors de la nature. Il faut donc s'efforcer de se représenter les actes que nous venons de décrire en eux-mêmes et privés du soutien du moi (comme certains psychologues de notre temps veulent qu'on se représente des phénomènes psychologiques même complexes, privés de la conscience de soi-même)[2]. Encore reste-t-il une équivoque ; si nous poussions l'effort jusqu'au bout, de façon à apercevoir ces actes intuitifs dans leur réalité après en avoir nié la spiritualité, nous n'arriverions qu'à nous représenter la nature au lieu de l'esprit. Il faut rester au centre, il ne faut pas plus réaliser l'intuition que la spiritualiser. C'est par rapport à cette Raison absolue, type universel, pure identité, qu'il faut comprendre les oscillations où la subjectivité ou l'objectivité sont en excès.

Il y a une vue si vraiment géniale (bien qu'obscurcie par l'horreur de Schelling pour l'analyse psychologique : et peut-être aussi la psychologie de son temps lui fournissait-elle trop peu de moyens d'exprimer sa pensée) qu'il

1. En termes techniques « l'identité absolue est dans l'être individuel sous la même forme sous laquelle elle est dans le tout » (p. 132, § 39).
2. L'abstraction décrite p. 114.

vaut la peine d'insister : c'est celle-ci que sujet et objet ne sont pas des réalités qui s'opposent de sorte que l'une représente le moi, l'autre la nature : ce ne sont que des *concepts limites*. A partir du point où sujet et objet coïncident, on peut concevoir que, d'un côté, la subjectivité augmente et arrive à un point limite où elle est pure spiritualité « dedans sans dehors », tandis que, de l'autre, l'objectivité croît jusqu'à être un « dehors sans dedans »; il y a comme une oscillation d'un épanouissement complet de l'être jusqu'à sa concentration en soi-même.

Le résultat le plus immédiat de la nouvelle théorie est de trouver un langage nouveau pour exprimer les faits de la nature et de l'esprit. Ce n'est ni le langage vulgaire qui isole les êtres, ni le langage mathématique qui reste superficiel, mais le langage de la Raison qui exprime, par une direction vers le subjectif ou l'objectif, la diversité tout entière des êtres.

Ce langage, qui doit montrer l'universelle correspondance de tous les êtres, est bien la partie la plus rebutante de la philosophie de Schelling. Son emploi doit être accompagné, comme le dit Schelling, d'un constant effort d'intuition : le lecteur y est sans cesse exposé à deux sortes d'erreurs : il s'agit, avec des formules où n'entrent que les deux termes de l'intuition, objet et sujet, avec tous leurs rapports, d'exprimer toute la variété des êtres; or, si je veux rattacher la formule à un objet de la perception vulgaire qui doit me fournir son sens concret, je risque de donner à la formule une signification purement symbolique ou métaphorique : si je veux en rester à la formule, prise en elle-même, je risque de rester à une représentation tout à fait abstraite et stérile de la réalité. Or, c'est une traduction immédiate de la réalité que veut donner Schelling.

Parlons d'abord des cadres de ce langage. Ils sont créés par la notion de puissance, et par la distinction faite entre l'indifférence, notion synthétique et dérivée, et l'identité, notion primitive.

D'abord les puissances : A partir de l'identité absolue, il y a, on le sait, deux directions, l'une vers l'objet, où croît progressivement l'objectivité : c'est la *nature ;* l'autre direction est vers le sujet, et désigne l'esprit. Mais ceci ne suffit pas : une simple proportion entre la subjectivité et l'objectivité ne définit pas être naturel et spirituel. Pour bien saisir la pensée de Schelling, usons de l'image suivante : soit une lame flexible solidement attachée par le bas à un point fixe : sa position d'équilibre représente l'identité absolue ; en appuyant sur le bout libre, écartons-la d'un écart donné de sa position d'équilibre ; aussitôt lâchée, elle revient d'abord vers la position d'équilibre, puis la dépasse d'un écart qui serait égal et de sens contraire au premier, si elle était parfaitement élastique. Un écart est compensé par l'autre et la somme algébrique des oscillations redonne la position d'équilibre. Ainsi l'esprit du philosophe, dès qu'il a quitté l'identité absolue, ne peut que rebondir sans cesse du sujet à l'objet, pour retrouver l'identité tout au moins dans l'ensemble. Considérons maintenant une des positions de la lame entre la position d'équilibre et son plus grand écart : supposons-la (par impossible) fixe et en équilibre : par rapport à ce point de départ et la lame y étant supposée en équilibre, de nouvelles oscillations sont possibles. Cette position peut être prise ainsi comme une identité, mais cette fois non plus absolue, mais relative ou idéale. On peut encore, dans les positions successives que prend la lame, choisir un nouveau point de départ fictif et supposer qu'elle oscille encore de part et d'autre, et ainsi de suite à l'infini. Autrement dit, si l'on prend un être défini par un excès d'objectivité et de subjectivité, on peut le considérer non plus en tant qu'il contient cet excès, mais en tant qu'il est identique à lui-même, et définir, par rapport à cet être, l'esprit par exemple qui contient du subjectif en excès, mais qui est en lui-même une identité [1], des excès d'objec-

1. « L'identité absolue n'est que sous la forme de toutes les puissances. »

tivité (comme la contemplation) ou de subjectivité (comme l'action) dont la totalité ou somme algébrique leur est égale[1]. Quant à la totalité ou somme algébrique de toutes les oscillations sans exception, aussi bien des primitives que des secondaires et des tertiaires, elle est visiblement égale à l'identité absolue. L'identité contient donc la totalité des êtres. Les puissances ne sont rien que les divers écarts des êtres par rapport à l'identité absolue[2], par conséquent les termes dont l'ensemble égale cette identité[3].

Venons maintenant à la distinction entre l'indifférence et l'identité[4]. Abstraitement, on peut considérer l'identité soit comme le type par rapport auquel on définit les écarts, soit comme la totalité ou somme algébrique de ces écarts : dans le premier cas, elle est primitive, simple et irréductible ; dans le second cas, elle apparaît comme le produit d'une synthèse. En réalité, la première notion est antérieure à la seconde : en soi l'identité n'est pas un produit ; quelle raison y aurait-il, autrement, pour que la somme algébrique des écarts soit nulle ? C'est précisément parce que l'identité est d'abord posée que tout écart dans un sens doit être compensé par un écart égal dans l'autre. L'identité est donc la loi dont la synthèse ou l'indifférence des opposés est l'application.

Tels sont les cadres de ce langage. Nous pouvons avoir maintenant une idée de la « méthode de construction » que Schelling se vante d'avoir transportée le premier, intégralement, des mathématiques dans la philosophie[5]. On sait ce qu'est chez Kant la construction. Un concept ne peut être « exposé » que dans une intuition ; sans in-

1. P. 331, § 42 : cette totalité est alors « relative », relative au point de départ considéré pour un moment comme fixe.
2. P. 134, note 1.
3. P. 135, § 43.
4. L'opposition dans les termes n'existe pas encore dans l'*Exposition* qui emploie l'un pour l'autre indifférence et identité ; mais elle existe dans la pensée : p. 134, note 1 fin. Cf p. 378 : le point de vue de la composition est inférieur.
5. *Ueber die Construction in der Philosophie*, 1801, compte rendu d'un volume de Höyer (I, v, 125-151).

tuition pour l'exposer, le concept reste tout à fait vide : Kant est le premier qui « ait conçu la construction d'une façon aussi profonde et vraiment philosophique ». La construction est, en somme, comme une vision du concept. Seulement, pour lui, la construction n'est pas possible en philosophie ; il n'y a aucune adéquation possible entre les concepts métaphysiques d'une part (totalité des choses, causalité libre, etc.) et la vision empirique des choses.

Mais si, d'après l'affirmation rationaliste, l'intelligible est adéquat à l'être, si, d'autre part, la raison n'est pas une identité vide, mais une totalité pleine [1], construire équivaudra à épuiser tous les possibles, de façon que la totalité soit accomplie. « Le principe de la construction, c'est que la nature a horreur du vide. Où il y a une place vide dans l'univers, la nature la remplit [2]. »

§ III. — Spinozisme et platonisme. Rupture avec Fichte.

Quelle fut, sur cette conception, l'influence du spinozisme et du platonisme?

A une première lecture, elle paraît fort grande : lui-

1. I, IV, 364. Distinction de la simple identité logique, inféconde, avec l'identité de la pensée et de l'être, principe de l'évidence.

2. *Philos. der Kunst*, I, V, 419 ; la meilleure exposition de détail de la méthode est dans *Fernere Darstell.*, p. 417 sq. Elle consiste à décomposer l'affirmation de l'identité : la forme est égale à l'essence, dans les trois propositions qu'elle contient : l'essence se pose dans la forme (nature) ; la forme se pose dans l'essence (Dieu) ; monde idéal ou l'une et l'autre se pénètrent (totalité synthétique). Puis dans chacune des trois unités, dans la forme pénétrée d'essence qui est le monde fini, dans l'essence pénétrée de forme qui est le monde idéal et dans leur produit commun, on distingue à nouveau les trois unités : la nature par exemple a un aspect où l'essence vient se perdre dans la forme (matière), un autre aspect où la forme retourne à l'essence (lumière), un troisième où toutes deux se pénètrent. Hartmann, *Schelling*, p. 34-42, lui objecte les contradictions de cette théorie : si l'intuition productrice, la Raison, est inconsciente, on ne peut la rendre consciente ; l'intuition de l'absolue identité ne comporte d'ailleurs pas la différence, qui est la condition de la conscience. L'identité absolue ne pourrait donc être, au meilleur cas, qu'une hypothèse à fonder sur l'induction expérimentale. — Il ne faut pas oublier cependant l'élément très positif et conscient auquel répond chez le philosophe cette intuition ; c'est l'effort d'abstraction par lequel il se rend compte que la condition imposée au savoir d'être savoir conscient est tout à fait superficielle.

même désigne Spinoza comme son véritable maître; il s'essaye, dans la première *Darstellung* et le *System* de Würzburg, à imiter la forme géométrique de l'éthique. De plus, ce qui est mieux, au début de la *Darstellung* presque toute la première partie de l'Éthique, dans le *System* des fragments entiers des autres parties, avec des propositions formulées de la même façon, sont aisément reconnaissables. Enfin, de la première *Darstellung* au *System*, les emprunts à la langue spinoziste vont croissant. Cette influence est cependant plus superficielle qu'il ne paraît.

Quel est le Spinoza que connaît Schelling? Nous ne voulons pas refaire ici une étude déjà excellemment faite [1] sur le « Spinoza romantique ». Spinoza, à cette époque, est connu seulement comme métaphysicien; Schelling ne paraît avoir lu ou du moins n'utilise que les premières parties de l'Éthique et quelques lettres sur l'Infini et sur la diversité des attributs et des modes.

Cette métaphysique reçoit des interprétations divergentes. Fichte voit en lui un réaliste et un dogmatique puisqu'il pose d'abord une chose en soi, un Dieu, indépendamment des conditions de la connaissance; Jacobi, dont l'opinion est partagée par Herder [2], y trouve le plus parfait idéalisme. Schelling l'interprète comme Jacobi [3], reproche à Fichte de l'avoir méconnu [4], et présente son propre système comme une continuation du spinozisme [5]. Enfin, dans la période de maturité complète, il revient à interpréter le système comme un réalisme, seulement un réalisme où l'être posé est celui de l'idéal, où l'idéal est bien posé, mais seulement comme être (en termes d'intuition : où l'acte de connaître se perd entièrement dans son objet) [6].

1. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893, p. 317 sq.
2. *Einige Gespräche über Spinozismus*, 1787.
3. I, IV, 377.
4. P. 110 en haut.
5. P. 372.
6. *Propédeutique* de 1806, I, VI, 94-102.

Toute l'interprétation de Schelling repose sur une erreur centrale : c'est d'avoir fait de la distinction entre les deux attributs étendue et pensée une opposition, puis d'avoir assimilé cette opposition à la grande opposition, sujet-objet, idéal-réel, universel-particulier, connaître-être, issue de la philosophie critique et que le but de Schelling était précisément de faire disparaître [1]. Comme le Dieu de Spinoza est l'unité d'où dérivent ces attributs, Schelling est amené à le confondre avec sa propre identité absolue. Aussi ne peut-il prendre au sérieux l'affirmation catégorique de Spinoza que Dieu a une infinité d'attributs [2].

Selon Schelling, la différence la plus importante entre Spinoza et lui serait que Spinoza ne peut arriver à construire les modes et les attributs de la substance éternelle ; c'est l'expérience seule qui peut le fixer sur leur existence et leur nature. C'est parce que, pense Schelling, ces modes et ces attributs ne peuvent être produits que par l'épanouissement ou l'objectivation de l'Idéal, mais que l'Idéal de Spinoza est immédiatement objectivé ; l'intervalle où se construisait la multiplicité des êtres est donc supprimé.

C'est bien là, en effet, qu'est la principale différence ; mais Schelling en a mal compris la portée. Spinoza n'a nullement sacrifié la réalité du fini, du multiple, de l'individuel ; il n'aurait sans doute pas souscrit à l'affirmation de Schelling que la science a à faire disparaître le multiple, qu'il ne s'agit pas de le déduire, mais de le supprimer [3]. Et c'est, en effet, le problème du salut de l'individu dont il a tenté la solution. Le Spinoza mystique est individualiste. C'est plutôt le Spinoza mathématicien et mécaniste qui paraît faire sombrer l'existence des êtres finis dans l'unité de la substance ; mais, sous ce rapport, il reste tout à fait étranger à Schelling.

1. I, IV, 372-373.
2. D'après Jacobi, p. 377.
3. P. 393-396.

Dans l'*Exposition,* la réalité idéale de l'univers a complètement évincé la réalité empirique; le système des formes fixes et immuables a définitivement remplacé l'activité mobile, sans cesse en devenir, de la philosophie de l'*Esquisse*. Mais il s'agit, pour Schelling, de rendre la vision même de l'Univers adéquate à ces nouvelles exigences : or la forme abstraite de l'*Exposition* s'y prêtait fort peu [1]; sans doute, il démontre que la philosophie n'a pas à expliquer le phénomène, parce que le phénomène n'est rien pour la raison [2]; mais il ne suggère nullement la vision positive, intuitive qui doit se substituer à la fausse connaissance phénoménale. Et, d'autre part, cette vision doit être décrite, si l'on ne veut pas borner l'Univers à un simple système de concepts.

De plus, cet univers est tout aussi bien celui de l'art et de la religion que celui de la science : dans sa totalité il est beauté [3] et bonté, non moins qu'il n'est vérité; il doit satisfaire toutes les aspirations de l'homme, non pas comme un idéal à réaliser mais comme une harmonie toute voisine.

C'est dans le *Bruno* que s'équilibrent le plus parfaitement ces tendances à faire de l'Univers à la fois une totalité systématique pénétrable à la Raison, une œuvre d'art parfaitement harmonieuse, et enfin une œuvre parfaitement bonne et divine. C'est l'ouvrage le plus romantique de Schelling, celui où la religiosité esthétique atteint son plus haut degré : c'est Platon, le Platon religieux et artiste de Schleiermacher [4] et de Schlegel qui est ici son inspirateur.

Mais c'est aussi le Platon naturaliste des philosophes de la Renaissance. L'idéalisme de ceux-ci consiste dans un dynamisme qui relie l'Idée au fait par le concept de

1. Il y a plus d'images motrices que visuelles; cf. la répétition continuelle du mot *streben*, par exemple p. 181.
2. P. 396.
3. *Bruno*, I, IV, 226.
4. Cf. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Berlin, 1870, I, p. 327.

force et de développement. De plus, il est lié très étroitement à l'affirmation de l'organisme universel [1]. On comprendrait difficilement, sans cet intermédiaire, comment Schelling a pu lier si facilement la théorie des idées à sa philosophie de la nature.

Le concept est extérieur au fait, l'infini au fini, le possible à l'existant, l'idéal au réel; et le savoir, extérieur aux uns comme aux autres de ces termes, consisterait à ordonner le fait d'après le concept : tel est l'essentiel de la conception critique [2]. Or, depuis longtemps, Schelling avait vu dans l'organisme et dans l'œuvre d'art un point de confluence où le concept devient identique à l'être et l'être au concept [3]. Remarquez qu'il n'y a pas là une fusion synthétique d'un concept et d'un être préexistants; c'est au contraire une unité supérieure qui n'est pas plus de la pensée conceptuelle que de l'être. Non seulement donc il n'y a pas synthèse, mais au contraire concept et être dérivent d'une abstraction, d'une décomposition illégitime de cette unité.

C'est cette notion de l'identité du concept et de l'être que Schelling généralise dans la formule plus intuitive de l'Idée. L'Idée n'est ni infinie comme le concept, ni finie comme la chose; il y a en elle adéquation parfaite, définitive, immuable de la réalité et du concept. L'Idée est par suite un univers au même sens que l'organisme ou l'œuvre d'art; mais tandis que ceux-ci sont des produits, elle n'a aucun rapport au temps [4], elle est éternelle. Et cette éternité ne se conçoit même pas par opposition au temps, puisque ce temps dérive d'une abstraction de l'Idée, de la séparation du possible et du réel, pour tout dire, du caractère incomplet et abstrait de l'être qui n'est que réel.

On voit assez qu'il n'y a rien de nouveau dans ce dia-

1. Cassirer, *Das Erkenntnissproblem*, I, p. 189.
2. *Fernere Darst.*, I, iv, 392 sq.
3. *Supra*, p. 28.
4. *Bruno*, p. 142.

logue que le souci de l'art et de l'intuition. Schelling n'a jamais utilisé l'Idée dans une construction philosophique et scientifique; son platonisme est resté purement littéraire; c'est un platonisme contemplatif et mystique, non un platonisme scientifique[1].

Schelling ne dut pas garder longtemps l'illusion d'une entente avec Fichte. Dans sa lettre du 7 août 1801, Fichte, qui a reçu la *Darstellung*, insiste plus que jamais sur les différences qui le séparent de Schelling[2].

Il se plaint toujours des déplorables conséquences : la nature isolée de l'intelligence; la nature et l'intelligence, deux termes complémentaires et d'égale dignité. Quant à son propre subjectivisme, Fichte n'en convient pas, parce que la distinction d'objectif et de subjectif n'a de sens que dans le moi.

Dans la pensée de Fichte, le moi absolu n'est pas un savoir en lui-même; il ne commence à jouer de rôle dans le savoir humain que lorsqu'il s'attache à résoudre les oppositions entre le moi relatif (conscience déterminable ou pure) et le non-moi (conscience déterminée, activité réelle du moi) qui sont posés en lui, et qui ne pourraient subsister sans mettre en péril son identité absolue. Il intervient donc plutôt comme principe moteur que comme contenu du savoir; il n'intervient que dans son rapport à la conscience donnée, empirique. C'est par le retour progressif, indéfini de cette conscience empirique à la conscience absolue que naît le monde de l'esprit. Dira-t-on maintenant que l'opposition à résoudre a, en elle-même, sa source dans le moi absolu? Certes, pour connaître cette source, il faudrait mettre le point de départ du savoir dans le moi absolu indépendant de toute opposition : seulement ce serait dépasser la

1. Hartmann, *Schelling*, p. 140, p. 154, voit au contraire dans le monde des Idées un troisième sens du mot nature.
2. *Briefwechsel*, p. 80 sq.

conscience, et revenir au dogmatisme. Le principe suprême reste, en soi, incompréhensible.

Pour Schelling[1], il ne croit plus maintenant à l'accord; mais il pense encore que le désaccord vient non pas du fond de la pensée, mais d'une contradiction interne du système. Il prétend, en effet, établir dans le *Bruno* que le *Ich* absolu de Fichte (le Lucien du dialogue reproduit successivement toutes les objections de Fichte) n'est pas différent de sa propre identité absolue[2].

Ou bien le moi absolu pris en soi, ce moi qui se pose seulement comme identique à lui-même, n'est en rien différent de l'identité absolue. C'est ce qui résulte de la théorie de l'intuition intellectuelle, commune à Schelling et à Fichte, mais qui n'était pas comprise par Fichte en un sens assez plein[3].

Ou bien Fichte veut retenir le moi absolu seulement sous la forme où il se présente dans la conscience finie et donnée (et, en effet, pour des raisons qui tiennent à tout l'équilibre de son système, Fichte veut que le moi absolu et identique soit à la limite du progrès infini non comme un abîme où se perde la qualité du moi fini, mais comme un idéal qui l'exalte à l'infini) ; mais le moi absolu ne peut continuer à s'appeler un moi que si la synthèse du sujet et de l'objet, l'intuition intellectuelle, qui, en elle-même, est indépendante de l'aspect subjectif qu'elle peut avoir en tant que moi, est prise exclusivement sous son aspect subjectif, comme constitutive du moi. D'abord Fichte limite par là l'intuition philosophique; il la considère abstraitement. Il faut ainsi qu'il reconnaisse qu'il ne peut échapper

1. Cf. 1° *Darstellung*, p. 109-111 ; 2° *Bruno*, p. 301 ; 3° *Zusätze in Ideen*, p. 68 et 72 ; 4° *Ferner. Darstellungen*, p. 353-360 ; 5° *Briefwechsel*, p. 93 sq.

2. *Bruno*, 1802, I, IV, p. 301.

3. On sait que Kant (*Kritik der Urtheilskraft*, § 76, Anmerkung, cité dans la lettre du 3 octobre 1801), dans un passage souvent cité par Schelling, avait défini un mode de connaissance inaccessible à la raison humaine, où possible et réel, conception pensée et intuition étaient impossibles à distinguer. Cette intuition intellectuelle est à la base du fichtéisme, puisqu'il n'y a pas, dans l'acte du moi qui se pose, passage médiat, mais au contraire indistinction du possible et du réel.

à la subjectivité, ou du moins qu'il est obligé de reculer à l'infini le savoir. Encore en a-t-il le droit, à condition qu'il reconnaisse que son point de vue est limité. Mais, d'un autre côté, cette reconnaissance réintègre tout le système de Schelling; car vous n'avez aucun droit de poser le sujet-objet de l'identité absolue sous sa forme subjective, si cette position n'est pas compensée ou équilibrée par celle de la même identité sous sa forme objective, c'est-à-dire sous la forme de la nature. — Ainsi votre philosophie se réduit à celle de l'identité absolue; votre moi absolu n'a plus du moi que le nom. Ou bien il s'agit véritablement du moi, et alors vous devez reconnaître que vous en restez à la préface de la philosophie, et vous devez accepter (ce qui, encore une fois, est le point important pour Schelling) la *Naturphilosophie*. — A vrai dire, c'est bien aussi la *Naturphilosophie* que Fichte redoutait surtout; mais il y a, sur ce point, entre eux, un étrange malentendu qui devait aboutir à une séparation complète. La grande crainte de Fichte, c'est que Schelling « désubjective » la nature, et lui enlève ainsi son rapport à l'activité morale de l'homme ; et la grande critique de Schelling, c'est que Fichte « objective » entièrement la nature, en fait un objet sans sujet, un dehors sans dedans. Si l'on prend ses formules à la lettre, Fichte emploie contre Schelling des expressions qui paraissent tirées de Schelling lui-même : votre nature, lui dit-il (27 décembre 1800), n'est admissible que si vous ne la réduisez pas à un phénomène, si vous y laissez un intelligible. La nature, lui objecte-t-il (7 août 1801), est bien un phénomène, mais c'est « le phénomène d'une lumière immanente ». Et Schelling de remarquer en note, puis de lui répondre que c'est « précisément son idée ». C'est qu'en effet chez tous deux la nature est en quelque façon soutenue par le sujet, mais non dans le même sens; ce sujet c'est chez Fichte le moi qui organise la nature en vue de l'activité morale. Pour Schelling ce n'est plus un moi, ni une intelligence, ni une activité, fût-elle inconsciente, de

ce moi; Schelling a distingué l'idée du sujet de l'idée du moi; la première est plus générale ou compréhensive que la seconde.

Cette distinction est due au caractère foncièrement spéculatif de l'esprit de Schelling, et les résistances qu'il trouve chez Fichte sont celles du tempérament précisément opposé. L'action implique des résistances à l'activité du moi, et, par conséquent, comme un retour du moi sur lui-même qui s'affirme contre l'objet et en face de lui; c'est dans cette indépendance qu'il goûte les peines et les joies de l'effort moral; c'est elle qu'il ne faut à aucun prix sacrifier. La contemplation a lieu précisément dans la direction opposée : elle nécessite une fusion intime du sujet et de l'objet; à la limite toute trace de différence disparaît. Le sujet non différencié de l'objet n'est pas plus, par lui-même, le moi que la nature. On voit dès lors le sens de la différence, inacceptable pour Fichte, que Schelling fait entre le sujet et le moi : le sujet n'est pas, comme chez Fichte, un acte, mais une contemplation identique avec son objet[1]; le moi sera l'acte, logiquement postérieur à l'état indifférencié, dans lequel le moi s'affirme pour lui-même, indépendant de la pure contemplation.

A vrai dire, l'opposition n'est pas aussi nette, et c'est pourquoi Fichte n'a jamais pu dans la suite ni s'accorder avec Schelling, ni se séparer de lui[2]. Fichte n'est pas encore un Stirner; peut-être, pourrait-on dire, n'est-il pas aussi logique que celui-ci. S'il veut l'indépendance du moi, ce n'est pas pour elle-même, c'est pour atteindre l'idéal moral. Or, l'idéal, devenant réel, implique un total sacrifice de l'individu. La pensée de Fichte doit osciller entre un individualisme égoïste à la

1. Lettre du 3 octobre 1801, p. 93 : on ne peut attribuer à l'identité absolue aucun acte, non plus qu'à l'espace; elle est être, absolu repos; et *Méthode des Et. acad.*, I, v, 218, contre l' « action comme principe ».

2. Cf. l'influence de Schelling sur la production ultérieure de Fichte, excellemment mise en lumière par X. Léon, *Fichte contre Schelling*, 2e Congrès international de Philosophie, Genève, 1905, p. 294-322.

Stirner et l'absorption de l'individualité en une synthèse supérieure. C'est pourquoi il crut pendant quelque temps (lettre de 1800) trouver un terrain d'accord entre lui et Schelling dans sa philosophie finale, cette « synthèse du monde spirituel » qu'il n'a pas encore élaborée.

A partir de 1804, Schelling ne tiendra plus aucun compte de ce point de contact possible. Fichte sera pour lui un subjectiviste décidé, incapable de s'élever au point de vue de la pure spéculation, un de ces « moralisants » qu'il condamnait si fort déjà au début de sa carrière. Tout effort de Fichte dans un sens opposé lui paraît comme un simple placage de ses propres idées sur un système avec lequel elles ne sauraient s'accorder.

*
* *

La polémique entre Fichte et Schelling était suivie avec un vif intérêt par Hegel qui prélude à ses travaux originaux par une « *Differenz der fichteschen und schellingschen Systeme der Philosophie* », parue en 1801 [1], et écrite entièrement sous l'influence de la première *Darstellung*. Schelling se déclare complètement étranger à cette publication [2]; et on le croit sans peine lorsque l'on constate à quel point sa critique diffère de celle de Schelling.

Selon Hegel, Fichte, comme tout philosophe, a cherché un moyen de faire évanouir les oppositions, fini infini, idéal réel, moi et non-moi; et il a cru en effet les voir disparaître dans son point de départ, l'intuition du moi identique, et dans son point d'arrivée, la synthèse finale de la liberté; mais Hegel voit tout de suite l'impossibilité, pour Fichte, de concevoir cette intuition autrement que comme une activité du moi empirique; quant à la liberté, elle ne peut être conçue que d'une façon négative, comme une opposition à l'opposition du moi et du non-moi. Le

1. *Werke*, I, 159-296.
2. *Briefwechsel*, lettre du 3 oct. 1801, p. 104.

fichtéisme est donc nécessairement entaché de subjectivisme[1].

Il se donna aussi pour mission de défendre Schelling contre une interprétation lourdement erronée de Rheinhold[2] : Rheinhold ne voyait dans l'opposition des deux philosophes qu'une tentative, chez Fichte, d'expliquer l'objet par le sujet, et, chez Schelling, le sujet par l'objet. C'était méconnaître singulièrement à quel point l'un et l'autre restaient attachés au grand axiome criticiste : pas de sujet sans objet, pas d'objet sans sujet. En réalité le moi de Fichte, comme la nature de Schelling, étaient des sujets-objets, tous deux images du sujet-objet absolu.

C'était dans l'expression utilisée par Schelling dans la préface à la *Darstellung :* Alles = Ich, interpréter le symbole de l'identité en un sens purement formel, comme une réduction analytique. Or, dans la réelle identité, la réduction n'a pas lieu plutôt du côté du sujet que du prédicat; c'est donc l'unité des deux qui est posée d'abord[3].

Au reste, dès cet écrit, si Hegel défend ardemment Schelling, ce qu'il veut voir chez lui c'est moins une garantie d'existence pour la *Naturphilosophie* qu'une méthode nouvelle, celle qui repose véritablement sur l'intuition, celle qui surmonte les oppositions, comme celle du sujet et de l'objet, non plus en les limitant les unes par les autres et en les totalisant, mais en les unissant dans un principe supérieur[4].

§ IV. — La philosophie de la nature.

La philosophie de la nature reste dominante pendant

1. P. 223.
2. P. 273. Pour la polémique avec Reinhold, article de Schelling *über das absolute Identitätssystem und sein Verhältniss zu der neuesten* (*Rheinholdischen*) *Vernunft*, I, v, 18.
3. Cf. l'exposition très claire de la pensée de Schelling, p. 250-256; 256-267.
4. P. 172-178.

cette période. Nous en avons indiqué les cadres. Les diverses expositions sont d'accord dans les lignes générales; il y a cependant un assez grand nombre d'incertitudes de détail, même sur des questions importantes.

D'abord on peut distinguer assez aisément deux problèmes : une espèce de cosmogonie, la construction du corps céleste (Weltkörper), des lois qui président à ses mouvements (les lois de Kepler) et de la série des corps qui viennent de lui. Puis la construction des forces universelles, la pesanteur, la lumière, l'organisme et toutes celles qui en sont dérivées.

Quel est le rapport qu'il y a entre la cosmogonie, et la physique proprement dite? Rien n'est moins net.

Dans la première *Darstellung,* la cosmogonie ne joue qu'un faible rôle. Elle intervient dans le courant de l'exposition[1] comme une application à un cas particulier de la loi générale d'individuation : L'univers, comme toute unité corporelle, affirme son individualité par la cohésion, et la connaissance des lois de la cohésion permet de trouver ses lois.

Dans le *Bruno,* sous l'influence du platonisme, la question devient celle de l'incarnation de l'Idée, de l'imitation de l'Idée dans l'être; il s'agit de ranger ces imitations par ordre de ressemblance. Le plus semblable c'est le Weltkörper, qui, comme l'Idée, se suffit à lui-même, est doué d'une durée qui lui est propre, et contient les germes et les raisons de tout le développement chimique et biologique de ses parties[2]. Dans les *Fernere Darstellungen* et les *Zusätze,* la théorie de la structure du monde est le couronnement de la première partie de la physique, celle qui traite de la matière et de la pesanteur. Pourquoi la matière se construit-elle en univers? La raison en est dans la loi d'identité (dont la formule subjective est que l'intuition doit être satisfaite). La matière est une unité synthétique de termes opposés : cette totalité n'a pas de

1. I, IV, p. 167-169.
2. I, IV, 260; 266-279.

raison, si elle n'est composée en un système qui fait son unité; le système du monde est donc l'identité absolue transparaissant dans la matière[1]. Enfin dans le système de Würzburg, cette théorie est le couronnement de la physique toute entière[2].

Il y a entre la cosmogonie et la physique une dualité frappante. Comment l'interpréter? Il nous semble qu'il y a là non pas deux parties complémentaires, mais bien plutôt deux directions opposées dans la philosophie de la nature.

La première, négligée dans l'*Exposition,* prend au contraire la première place dans le *Bruno* avec la théorie des Idées; elle doit être considérée comme une survivance de l'ancien système de l'*Esquisse,* dont l'intuition fondamentale est la vision de l'univers comme organisme. Elle va du tout aux parties, et du modèle à son imitation la plus parfaite, ici de l'Idée, pleine et complète en elle-même, au monde des astres qui dans la nature sont des êtres indépendants ayant en eux-mêmes le principe de leurs mouvements. Nous appelons cette direction la direction intuitive parce qu'elle satisfait avant tout au besoin de la vision totale et simultanée de l'univers.

La seconde direction devient dominante à partir de 1800 dans la *Déduction Universelle;* elle conduit la pensée du simple au complexe, des forces élémentaires de la cohésion aux forces compliquées de l'organisme. Puisque le système n'est complet, dans ce cas, que par l'épuisement de la série des formes, qu'il n'est donc pas susceptible d'une intuition simultanée, nous appellerons cette direction, la direction rationnelle[3].

Le système de l'identité devait être un équilibre entre

1. I, IV, 431; I, II, 174-177.
2. I, VI, 471.
3. Nous croyons cette opposition plus juste historiquement que celle que Hartmann établit entre la nature-représentation au sens idéaliste qui est la première, et la nature au sens réaliste qui est la seconde (*Schelling*, p. 140 sq.).

le rationalisme abstrait et l'intuition; mais nous avons déjà vu que le *Bruno* venait du besoin de l'intuition concrète; et la philosophie de la nature nous montre ici l'impossibilité d'une fusion. L'univers de la cosmogonie contient à l'état chaotique toutes les forces et tous les êtres qui s'y développeront plus tard[1]. La physique aurait pu consister et aurait été complète, si elle avait consisté dans le débrouillement progressif de ce chaos[2]. En réalité Schelling n'a pas suivi cette voie, et ce n'est pas par différenciation ou division, c'est par composition qu'il a préféré déterminer les formes de l'Identité absolue.

La cosmogonie n'est donc guère allée au delà de la déduction des lois de Képler qu'il considère comme reflétant, dans la nature, « le type complet de la Raison et de la vie des Idées[3] ».

C'est sans tenir compte de cette cosmogonie que nous exposerons le système de la physique de l'Identité.

Le seul moyen de donner une consistance à cette exposition est d'y faire bien voir que toute la pensée est menée par les exigences de l'intuition, ce qui est souvent quelque peu masqué par l'abstraction des termes, et la forme artificiellement démonstrative dont use l'auteur.

La nature exprime la tendance de l'intuition fondamentale à se perdre dans l'objet. Elle est idéale non moins que réelle, mais l'idéal lui-même s'y fixe en objet. Infléchissons l'intuition dans cette direction. Puis oublions pour un moment l'identité absolue. Alors nous verrons, dans cette intuition identique où subjectivité et objectivité coïncident toujours, mais où toutes deux affectent la forme de l'objet, l'objectivité tendre à s'épanouir à l'infini dans l'espace; elle ne laisse pour ainsi dire aucun germe

1. *Fern. Darst.*, I, IV, 433.
2. P. 450.
3. P. 431-432; Schelling considère Newtonn on comme le continuateur de Kepler, mais comme son adversaire; c'est l'empirisme anglais opposé au naturalisme intuitif allemand. Même idée dans l'ouvrage contemporain de Hegel, *De orbitis planetarum*. Cf. sur cette question O. Closs, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der kantischen, schellingschen und hegelschen Naturphilosophie*, Heidelberg, 1909.

non développé. Mais nous recevons comme un rappel à l'ordre de l'intuition qui ne peut conserver son identité qu'en rebondissant pour ainsi dire vers le point opposé, en contractant en un point, dans la subjectivité et l'idéal, ce qui s'était épanoui. Mais ce rebondissement, s'il va à l'extrême de la contraction, n'est pas moins contraire à l'identité : celle-ci ne se retrouve que dans le produit identique de la contraction et de l'expansion, dans la matière. La matière préexiste donc logiquement à l'expansion et à l'attraction, qui ne sont réelles qu'en elle, et elle est ainsi la première totalité relative (ou somme algébrique) des deux écarts de part et d'autre de l'intuition[1].

Cette courte théorie de la matière se complique beaucoup jusqu'au *Système*. D'abord les représentations kantiennes de forces attractive et répulsive sont abandonnées. En outre Schelling y fait entrer la construction des dimensions de l'espace, et toute la théorie de la cohésion (qui, dans la *Darstellung*, dépend encore de celle du processus dynamique et de la théorie de la lumière). Voyons, aussi brièvement que possible ces explications : L'intuition en tant que subjectivité idéale se perdrait complètement dans l'être tout épanoui de l'espace, si elle ne s'affirmait en tirant une ligne (première dimension) qui est sa seule façon d'affirmer son identité dans la différence, l'extériorité infinie qu'est l'espace, de la même façon que le géomètre détermine des contours dans l'espace. C'est de la même façon que le temps fait sortir les choses individuelles de leur néant. Le temps qui est unilinéaire correspond donc à la première dimension. Mais la ligne contient un excès de subjectivité qui est nié dans la surface où l'indépendance de la ligne vient se perdre. A son tour l'identité n'est sauvegardée que dans le produit commun de la première dimension et de la deuxième qui est la profondeur, non plus la pro-

1. I, IV, 142-145 ; VI, 225.

fondeur purement passive de l'espace, mais une profondeur où s'identifient l'affirmé et l'affirmant : c'est la matière impénétrable. (Il est probable que cette seconde preuve, bien moins nette que la première, est introduite pour trouver dans la construction de la matière le correspondant de la construction de la cohésion et du processus dynamique.)

Arrêtez ici le mouvement constructeur de l'intuition : vous aurez alors la physique de la masse, la physique mécaniste dont toutes les lois fondamentales (la loi de l'inertie, et son complément que la seule cause du mouvement est le choc) sont aisément déduites analytiquement du concept de masse[1].

Mais la poussée de l'intuition, qui ne permet pas d'arrêt, est la meilleure ou la seule réfutation du mécanisme.

La matière comme masse est un corps sans âme; pour préciser elle est totalité relative, somme algébrique, indifférence : mais on sait que le produit a son fondement dans l'identité absolue (c'est-à-dire que l'équilibre entre sujet et objet vient de ce que l'intuition fondamentale doit être satisfaite). L'identité absolue doit donc s'exprimer dans la masse matérielle, et elle s'exprime par la gravitation universelle; celle-ci est la réintégration de toutes les différences dans l'unité totale[2].

La pesanteur est l'âme de la matière ; les mouvements qu'elle imprime à la masse ne viennent pas d'un choc, mais de l'affinité de la masse pour la substance absolue.

L'identité absolue se présente maintenant sous forme de la pesanteur. Les oscillations de l'intuition de part et d'autre permettent de construire la totalité des corps. Si j'infléchis l'intuition dans le sens de l'objectivité (qui est aussi la pluralité et le multiple), la masse totale se résoudra en corps particuliers dont le principe est la cohésion ou solidité; de la même façon tout à l'heure, l'intuition pour s'arracher à l'identité vide de l'espace y

1. I, VI, 242-249.
2. I, VI, 222-241.

traçait une ligne. Mais l'état solide est lui-même synthèse et totalité : un point (sujet) s'est opposé un autre point (objet), et ces deux opposés au lieu de fusionner (ce qui dissoudrait la cohésion) forment les limites d'une droite (cohésion linéaire) où dans une direction le sujet tend à se perdre vers l'objet, tandis que dans l'autre, l'objet tend à s'évanouir dans le sujet : entre les deux est un point d'indifférence où le sujet est égal à l'objet.

L'intuition s'infléchit depuis l'identité de la pesanteur universelle où tout est confondu jusqu'à l'état de cohésion où l'individualité du corps est la plus entière. Entre les deux l'identité absolue (pesanteur) se lie à tous les états possibles de cohésion, qui s'expriment par la pesanteur spécifique. Nous tenons ici un premier principe pour classer les corps.

L'intuition, infléchie jusqu'à l'extrême individualité, est forcée de rebondir à l'extrême opposé : on voit les individualités s'effacer en gravitant les unes vers les autres; la cohésion relative (tendance à la cohésion entre des corps distincts) qui unit les corps remplace la cohésion absolue.

Mais l'intuition ne se repose que dans la totalité ou somme algébrique de ces deux mouvements; elle voit la cohésion absolue et la cohésion relative se dissoudre dans l'état fluide où aucun point n'est lié à un autre [1].

Après ces oscillations qui laissent comme trace le monde des corps, revenons à la matière et à la pesanteur.

Dans le monde de l'objectivité qui est celui de la nature, elles résultaient elles-mêmes d'une pesée de l'intuition dans le sens de l'objectivité croissante. Mais l'intuition risquerait de se fixer complètement dans son objet, donc de perdre l'identité, si elle ne rejaillissait du côté subjectif ou idéal. Il s'agit bien entendu, puisque nous som-

1. I, VI, 286-292.

mes toujours du côté de la nature, d'un idéal affecté du signe de la réalité, et toujours lié à l'espace. Mais l'intuition qui s'était matérialisée dans la masse dégage son identité.

Pour préciser la pensée de Schelling, expliquons ce mouvement par un phénomène psychologique. L'objet est une masse qui remplit une portion déterminée d'espace ; la perception visuelle décrit les contours de l'objet, et superpose en quelque sorte son propre dessin à celui qui était réalisé par la masse, mais sans remplir aucunement l'espace. Ce dessin reste idéal; il est dans l'idéal ce que le plein de l'espace (Raumerfüllung) est dans le réel.

Maintenant faisons de cette perception non pas quelque chose de purement spirituel, mais quelque chose de réel, sans qu'elle cesse, bien entendu, pour cela d'être idéale : c'est-à-dire considérons en soi ce mouvement qui décrit. De plus supposons qu'il recouvre non un objet unique, mais la masse toute entière dans toutes ses dimensions. C'est vers ce dessin idéal et total des choses que l'intuition doit s'élever pour échapper au poids de la matérialité. Or cette intuition qui dessine l'espace sans le remplir, c'est la lumière qui, dans la nature, s'oppose à la gravitation.

La pesanteur épaissit l'intuition en masse, la lumière l'idéalise en actes immatériels, en mouvements sans sujet matériel, mouvements dont elle est le principe. Pour l'ensemble de la nature la lumière est l'âme dont la la gravitation est le corps [1].

La lumière, ce côté idéal ou seconde puissance dans la construction de la nature, doit maintenant être prise, d'une façon provisoire, comme identité absolue. En oscillant autour de ce point, l'intuition laissera comme trace de son passage tous les phénomènes dynamiques de la nature (magnétisme, électricité, phénomènes chi-

1. I, IV, p. 150-151 ; VI, 261-265.

miques) de même que dans ses oscillations autour de la pesanteur elle avait construit tout le système du corps.

Dans ce tracé idéal et comme simultané des choses qu'est la lumière, l'intuition s'affirme d'abord objective. Mais elle ne peut s'isoler, se particulariser, qu'en opposant, par son activité idéale, et en maintenant extérieures et cependant unies l'une à l'autre la subjectivité et l'objectivité. Le produit de cette activité est la ligne magnétique, et cette activité elle-même qui épanouit en quelque sorte en deux pôles extérieurs l'un à l'autre les deux termes sujet et objet qui se confondaient. L'identité ne s'y affirme plus que dans cette opposition. Les pôles n'ont pas égale valeur : l'un qui représente la subjectivité est pour ainsi dire le centre d'où jaillit la ligne magnétique pour parvenir, par une expansion croissante, jusqu'au pôle opposé, à partir duquel le mouvement est ramené à son point de départ. Sur le trajet du mouvement il y a un point unique où la contraction est en équilibre avec l'expansion; c'est le point d'indifférence.

Le magnétisme dessine donc les formes (la forme étant le résultat non d'un tracé continu analogue à celui du géomètre, mais d'une sorte de détension et de décontraction d'un point où tout était violemment comprimé). Donc, par le magnétisme, tous les points de l'espace sont rejetés dynamiquement l'un en dehors de l'autre.

Mais il est bien entendu que, dans la ligne magnétique, les deux pôles et le point d'indifférence n'ont de sens que relativement : la ligne magnétique est indéfiniment divisible; ce qui veut dire que si on en prend une portion quelconque, une extrémité de cette portion sera pôle positif et l'autre pôle négatif. Ainsi seulement sera possible l'universelle expansion ou extériorisation des points les uns en dehors des autres [1].

Mais l'intuition ne retrouve son compte que si cette

1. I, IV, 152-154.

différence est niée. L'unité (ou identité du magnétisme) n'a lieu qu'entre des corps homogènes. (Chaque portion de la ligne magnétique est homogène au tout). L'hétérogénéité des corps n'est donc pas niée, mais affirmée dans le magnétisme.

Infléchissons l'intuition en sens inverse ; au lieu d'avoir le mouvement qui lie l'homogène à l'homogène, en le distinguant de l'hétérogène, nous aurons celui qui transforme l'hétérogène en homogène. Cette activité est l'électricité.

On sait que l'hétérogénéité des corps dépend de leur degré de cohésion. La propriété fondamentale de l'électricité est d'établir entre les corps de qualité (ou cohésion) différente un équilibre tel qu'après le processus la cohésion des deux corps soit égale : dans le plus cohérent (ou le plus contracté) il y a une diminution de cohésion équivalente à la diminution d'expansion ; il semble que la contraction et l'expansion passent réciproquement de l'un à l'autre ; au lieu de s'opposer, comme dans le magnétisme, elles se nient réciproquement. Dans le contact subit, les différences de cohésion disparaissent, et les deux corps n'en forment plus qu'un seul ; mais si vous les séparez, leur différence de cohésion est à nouveau posée, et par suite se produit l'activité électrique qui rétablit l'identité ; l'intuition de l'identité s'affirme extérieurement par la lumière (étincelle électrique) [1].

Le magnétisme et l'électricité sont deux écarts opposés l'un à l'autre de l'identité absolue ; l'un fait épanouir l'être en termes opposés ; l'autre réduit les oppositions. L'identité absolue contraint l'intuition à faire la somme algébrique ou totalité de ces deux écarts : c'est ce qui a lieu par le processus chimique [2].

Le processus dynamique tendait vers l'identité absolue ; les deux pôles de l'aimant cherchaient à se rejoindre [3] ;

1. I, IV, 157-161.
2. P. 182.
3. P. 181.

mais la solidité empêchait les deux pôles de s'unir; les corps électrisés changeaient mutuellement leurs degrés de cohésion, mais ils restaient extérieurs l'un à l'autre.

Le processus chimique entre deux corps d'électricité contraire a pour résultat essentiel de faire cesser la différence sur laquelle repose l'électricité. Son mécanisme consiste essentiellement à faire cesser les différences de cohésion par l'intermédiaire d'un troisième corps indifférent aux deux premiers. Le schème du processus chimique est la pile de Volta où deux corps solides en contact avec l'eau reprennent leur équilibre en s'oxydant ou en se désoxydant[1].

Revenons maintenant à l'opposition primitive d'où dérive, dans la nature, le jeu de toutes les autres oppositions, celle de la pesanteur et de la lumière. Car tout processus naturel n'est que la lutte de la lumière contre la pesanteur, lutte qui se termine par le processus chimique « dévorateur » de la combustion.

L'intuition qui a oscillé de l'être de la pesanteur jusqu'à l'activité de la lumière n'est possible qu'à condition de se reposer dans la somme algébrique ou totalité, dans cette région de la nature où être et activité se pénétreront. Dans cette intuition plus compréhensive, les deux termes opposés n'ont plus qu'une existence idéale; leur réalité n'est plus que celle d'attributs de l'identité absolue[2]. Cette région est celle de l'organisme qui exprime ainsi à son plus haut degré l'identité du réel et de l'idéal[3].

§ V. — Philosophie de l'Esprit.

L'intuition s'est écartée de l'identité dans le sens de l'objectivité pour construire la nature. Cette inflexion doit être compensée par une autre, égale et de sens contraire

1. P. 183; 338.
2. P. 203.
3. P. 204-216.

vers la subjectivité. Mais l'intuition, saturée de subjectivité, reproduira, dans l'idéal, toutes les déterminations objectives.

La forme du système eût exigé qu'il fût complété ou équilibré par une philosophie de l'esprit qui contient les théories de la Morale, de l'Art et de la Religion[1]. Cette philosophie n'est pas traitée dans la première *Darstellung*[2]; quelques points en sont abordés dans le *Bruno* (291-305); son plan est brièvement indiqué avec celui de la philosophie de la nature dans les *Fernere Darstellungen;* en revanche de longues séries de leçons sont consacrées à la philosophie de l'Art. Si, d'autre part, la philosophie de l'esprit est longuement traitée dans les leçons de Würzburg, c'est à la suite et sous l'inspiration de l'article *Philosophie und Religion,* qui indique une direction toute nouvelle. Schelling n'a-t-il pas eu le temps d'écrire cette philosophie, ou son système de l'identité ne la comportait-il véritablement pas?

En prenant le monde idéal comme un point d'équilibre stable, l'intuition sans sortir de ses limites s'infléchira d'abord dans le sens de l'objectivité. Elle s'épanouira en donnant à l'idéalité une forme. Cette idéalité objective est le savoir.

Mais cette impulsion vers l'objectif et le fini, cet épanouissement sont immédiatement contrebalancés par une contraction, un excès de subjectivité, d'idéalité. L'intuition devient alors le côté subjectif par excellence du monde de l'esprit, l'action.

Cette opposition se détruit dans la totalité ou synthèse qui les contient. Cette activité où l'idéalité de l'action se combine avec l'objectivité du savoir, c'est l'art.

Telles sont les trois « puissances » du monde idéal, correspondant respectivement à la pesanteur, à la lumière et à l'organisme[3].

1. *Darst.*, I, IV, 212, n. 1.
2. Note de la fin.
3. *Fern. Darst.*, I, IV, 418-423.

En chacune de ces puissances prise comme point de départ se reproduisent à nouveau les mouvements d'écart de l'intuition. Par rapport au savoir, un surcroît d'objectivité construit l'intuition en un sens restreint, l'intuition, comme connaissance immédiate du fini, mais elle est rejetée dans la subjectivité par la pensée, tandis que dans la raison se construit l'identité des deux. A nouveau, le *Bruno* indique, mais d'une façon singulièrement équivoque et insuffisante, comment l'intuition penche d'un côté vers la sensation proprement dite, et de l'autre vers l'unité de la conscience, en trouvant enfin son repos et son identité dans la transparence et l'évidence ; — comment la pensée prend dans le concept un aspect fini, objectif et limité, se trouve rejeté à l'infini dans le jugement, et retrouve son identité dans le raisonnement — (la division du premier moment, le concept, contient une ébauche d'une déduction des catégories) ; — comment enfin la raison s'épanouit dans l'espace, se contracte dans le temps, et arrive à l'équilibre dans l'éternel[1].

Quant à la seconde puissance, celle de l'action, nulle part jusqu'en 1806, dans les leçons de Würzburg, Schelling n'en a tenté de construction[2].

Au contraire, comme nous allons le voir, il s'occupe dans le détail de l'art.

Il semble donc que l'intuition perdue dans l'objectivité de la nature n'a plus l'énergie de revenir sur elle-même, de se saturer de spiritualité.

Or cette absence d'une philosophie des puissances idéales est un fait extrêmement important. En effet le système de l'identité privé de ce complément est nécessairement destiné à la faillite. Si immobile que paraisse être l'intuition de l'identité absolue, il y a en elle du début à la fin du système comme un passage de l'abstrait au

1. *Bruno*, 291-301 ; cf. *Philos. d. Kunst*, v, p. 380-383.

2. Le principe exprimé dans la *Méthode des Études académiques* que la philosophie de l'action se construit comme celle de la nature, est resté sans application.

concret : posée abstraitement au début, elle se retrouve finalement comme identité de la nature et de l'Esprit. Si on en reste à la philosophie de la nature, on sera porté à accentuer le caractère impersonnel, objectif de l'intuition ; le côté idéal et personnel, au lieu d'être l'équilibre à la nature, désignera par excellence ce qui s'écarte de l'identité absolue qui, elle, sera confondue avec la nature. Par là commencera un nouveau développement de la pensée de Schelling.

D'autre part l'absence de cet élément a sa raison dans le fond même de la pensée de Schelling. Toute philosophie concernant les activités humaines repose en effet sur une hiérarchie de valeurs, qui donne à chacune une place relativement à l'ensemble, ou relativement à une fin jugée supérieure. Subordination à une fin, relativisme des moyens, tel est le principe. Or toute la philosophie de Schelling prend pour tâche de montrer que la relation est chose accidentelle, que chaque activité, comme le savoir, l'action pratique, l'art, est en soi l'absolu lui-même, et trouve en elle-même sa loi; bien que sous une forme particulière, l'absolu y est présent indivisé. Il n'y a dans la vie idéale aucune activité subordonnée. On en voit aisément les conséquences pratiques[1] : s'agit-il par exemple de la question qui lui tenait particulièrement à cœur, l'organisation de l'université allemande : cette question nous paraît dépendre des rapports de la science avec les autres activités, en premier lieu avec l'action pratique, rapports qui doivent lui assigner sa place; en second lieu de la place de l'université dans l'État. Or faites-vous d'abord de la science un moyen pour l'action, l'action « qui est le mot du jour, le mot du fichtéisme », vous rabaissez à la fois le savoir et l'action; la science n'est légitimée que par sa fin pratique; la valeur de la géométrie par exemple n'est pas dans sa pure évidence,

1. Schelling, à cette époque, a traité les questions pratiques dans : *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, I, v, 207-352.

mais dans ses applications à l'arpentage ou à l'architecture. Inversement vous enlevez à l'action son autonomie; elle doit se guider non par ses lois propres, mais par des concepts empruntés d'ailleurs. La seconde question est celle du rapport des universités à l'État : l'Université, pense-t-on habituellement, est une institution d'État, qui doit la subordonner à ses fins et exiger d'elle qu'elle lui forme de bons serviteurs. Or ce rapport fausse entièrement son rôle; c'est l'Université qui doit exiger de l'État le droit d'être ce qu'elle doit, c'est-à-dire un institut purement scientifique qui donne une forme réelle à l'organisation idéale des sciences[1].

D'une façon générale, le point de vue spéculatif doit supprimer toutes les oppositions, parce qu'une opposition suppose un rapport entre des termes extérieurs l'un à l'autre, et qu'il ne peut y avoir réellement de pareils rapports[2].

Par exemple il n'y a pas d'opposition entre la philosophie pratique et la philosophie théorique : ce sont en effet les Idées spéculatives qui peuvent donner à l'action une valeur morale, et la construction de la théorie morale est aussi indépendante et complète que celle de la philosophie de la nature[3].

Une des plus grosses questions pratiques était celle du rapport de la philosophie aux sciences positives; et il ne s'agit pas seulement de leurs relations internes, mais de l'organisation extérieure des facultés. Quel rapport entre la philosophie d'une part, la théologie, le droit, la médecine de l'autre? Mais d'abord la philosophie n'entrera extérieurement en conflit avec aucune des sciences positives, si elle est seulement l'esprit qui les anime et les unit, s'il n'y a donc pas de faculté de philosophie[4]. Ces sciences dans leur ensemble ne font que réaliser à des points de

1. P. 223-239.
2. Cf. p. 276-277 : « aüsseren Gegensatz ».
3. P. 276-277.
4. P. 284.

vue qui se complètent l'esprit philosophique, en lui-même purement idéal. Quant à l'opposition interne, elle n'existe qu'autant que vous refusez de voir le même absolu indivisé, présent dans toutes les sciences : la philosophie ne s'oppose à l'histoire qu'autant que « l'histoire est conçue comme une série d'événements accidentels ou comme une nécessité seulement empirique[1] ». L'histoire s'oppose à la physique comme la liberté à la nécessité empirique[2]. La jurisprudence n'est pas philosophique pour vouloir se rapporter seulement à l'usage[3]. Dans la physique aussi l'empirisme prenant l'être tout à fait indépendamment de sa signification idéale, dans sa fixité[4], est en opposition avec la philosophie. Tous ces conflits viennent de ce que l'on prend pour réels des caractères tout à fait apparents. Le fond de l'histoire c'est « l'ordre éternel » des choses, la providence ; la physique fait voir dans la réalité ce même ordre dont l'histoire saisit le côté idéal : comme la physique et l'histoire, c'est dans l'absolu que la jurisprudence construit l'idée de l'État. Toutes ces sciences ont le même droit à être, et gardent une vie indépendante, dès que nous les considérons dans ce qui les unit, l'identité absolue, dont elles épuisent progressivement tous les aspects.

Cette espèce de libéralisme ou pacifisme spéculatif[5], fondé sur la prétention de chaque activité à représenter également l'absolu, aboutit à traiter chacune d'elles comme si elle était tout à fait isolée des autres, à n'y voir qu'un développement immanent, en un mot à la considérer comme une parfaite œuvre d'art se suffisant à elle-même.

1. P. 291-292.
2. P. 306.
3. P. 315.
4. P. 319.
5. P. 275.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE DE L'ART [1].

Le point de vue de la *Philosophie de l'art* est quelque chose de tout nouveau. L'essence d'un être ne peut se comprendre que par la totalité de ses formes; appliquez ce principe à l'art : n'est-ce pas là le début d'une esthétique concrète et tout à fait moderne? L'art n'est en lui-même qu'une abstraction vide; on ne peut le définir indépendamment de sa matière, de ses aspects, de la connaissance de ses diverses espèces. L'art n'est pas un élément abstrait subsistant, identique à lui-même, à travers les formes accidentelles qu'il revêt dans la musique ou dans la poésie : c'est un principe vivant qui se transforme ou plutôt se métamorphose, et ce n'est que dans ces métamorphoses successives qu'il est permis de l'étudier. — Mais, dira-t-on, la tâche est infinie, le total n'est jamais donné; la totalité ne devient pas une unité, à cause de la prodigieuse fécondité de l'invention artistique dont vous ne pouvez ni saisir, dans leur ensemble, les métamorphoses passées, ni prévoir les destinées futures : pour vouloir atteindre l'art dans sa totalité, vous perdez de vue son unité et la philosophie de l'art devient critique d'art. — On sait combien cette espèce d'atomisme est insupportable à Schelling : il vient ici de ce qu'on partage en quelque sorte l'activité artistique; or cette activité ne

1. *Philosophie der Kunst*, I, v, p. 357-736, manuscrit ayant servi aux cours d'Iéna (1802-1803) et de Würzburg (1804-1805).

dissémine pas; elle se rencontre tout entière, indivisée dans chaque forme particulière que prend l'œuvre d'art; la totalité n'est pas la somme des œuvres d'art; elle est tout entière en chaque œuvre; et chaque espèce d'art est le reflet de l'art tout entier. — Mais n'en revenons-nous pas ainsi à définir l'art par son essence et indépendamment de ses formes? — Nullement, car si vous considérez les formes de l'art indépendamment de l'essence qu'elles contiennent, elles se manifestent elles-mêmes comme incomplètes et elles rejettent l'esprit vers d'autres formes qui doivent les compléter jusqu'à l'unité totale; de même que dans la peinture le dessin doit se compléter par le clair-obscur et le coloris, de même l'épopée antique exige, pour l'achèvement de l'art, une épopée moderne encore à venir[1].

§ 1. — Les Influences.

La philosophie de l'Art, pas plus que celle de la nature, n'a la prétention d'être indépendante de toute expérience; il s'agit de construire l'art tel qu'il est donné à l'intuition : le donné et le concept doivent coïncider sans que, pour autant, le donné soit éliminé[2].

Il est donc indispensable de chercher dans quelles conditions s'est formé le goût de Schelling, et il nous avertit lui-même des études préliminaires qu'il a été amené à faire soit pour compléter son expérience par la visite des musées (particulièrement la galerie de Dresde) ou les enquêtes auprès des artistes, soit pour augmenter ses connaissances historiques[3]. Du reste, il pense peu de bien de l'art de son temps, art d'épigones où l'imitation réfléchie se

1. Comme le montre Hoffmann (38-42) contre K. Fischer, ce point de vue n'est plus le même que celui de l'*Idéalisme*. L'art n'est plus un moment, le dernier de l'histoire du moi; il est une expression directe de l'Absolu, et il est lui-même un univers.
2. P. 358.
3. P. 363; p. 539.

substitue à l'intuition spontanée[1]; et il n'a vu en effet dans cet art que le côté le plus banal, l'imitation de l'art antique. Pour d'autres motifs, parce que ses théories l'amènent, nous le verrons, à croire que l'évolution de l'art moderne ne s'achèvera pas avant longtemps, c'est surtout les œuvres d'art du passé qu'il prend pour types achevés.

Son éducation artistique limitée de ce côté ne s'étend pas davantage à toutes les espèces d'art. Il les groupe en trois espèces : la musique, les arts plastiques, la poésie. Or sa culture musicale est nulle ou à peu près : il ne paraît, non plus qu'aucun écrivain de son cercle[2], connaître Bach ni Mozart, ni pressentir de loin le rôle prodigieux qu'a eu la musique dans la notion de l'art moderne ; il ne connaît la musique qu'à travers ses historiens et théoriciens, et encore cite-t-il comme l'œuvre la plus actuelle en cette matière le *Dictionnaire de Musique* de J.-J. Rousseau dont il adopte les vues sur la musique ancienne [3].

Dans les arts plastiques, toutes ses théories sont dominées par l'admiration enthousiaste, exclusive de la peinture italienne de la Renaissance : il admire en Michel-Ange le dessinateur, dans le Titien le coloriste, dans le « divin » Corrège l'artiste du clair-obscur (Léonard de Vinci n'est que son précurseur), enfin, en Raphaël, celui qui a réuni tous les autres ; il connaît la peinture hollandaise, mais il en méprise fort la platitude d'inspiration (il ignore Rembrandt, et Rubens ne l'a intéressé que comme peintre allégorique) [4] ; toute l'excuse de la peinture d'Holbein est qu'elle aurait pu, si les circonstances eussent été favorables, se développer dans le sens de la peinture italienne[5]. Pour l'architecture, il n'ignore pas l'architecture gothique[6]; mais il lui donne une origine allemande, et son goût le porte à une admiration presque exclusive

1. P. 360-361.
2. Sauf peut-être Novalis.
3. P. 497.
4. Contre leur technique, p. 526-527, et leur inspiration, p. 542-543.
5. P. 548.
6. Il la définit d'après la cathédrale de Strasbourg, p. 583 sq.

du temple grec à colonne et à fronton, et le seul théoricien qu'il aime à citer est Vitruve. Pour la sculpture, il ne veut connaître que la sculpture grecque.

En matière littéraire, ses préférences, qui ne sont que le reflet de celles de son entourage, vont aux œuvres d'un caractère épique (ou auxquelles il prête indûment ce caractère), des œuvres où se résument tout l'esprit, toute la civilisation d'un temps. Au fond, toutes ses vues sont dominées par le culte d'Homère, le poète synthétique par excellence où se réfléchit, sous forme mythologique, toute la pensée d'une époque; et l'histoire de la poésie s'écoule entre l'Homère du passé d'où s'est en quelque sorte détachée et épanouie toute la poésie antique et l'Homère du futur où viendra, à une époque éloignée, se reconcentrer l'art moderne, et dont les œuvres modernes actuelles ne sont que des ébauches[1]. Malgré les théories que nous verrons plus loin, c'est à la mesure de l'épopée homérique qu'il juge tous les autres genres littéraires; à cause d'elle, il critique Virgile et ses deux successeurs modernes, Milton et Klopstock. Le roman de Cervantès ou de Gœthe lui paraît plus près d'Homère; et le drame moderne qu'il apprécie, c'est le drame en quelque façon épique, de Calderon et de Shakespeare. — Mais l'œuvre d'art moderne par excellence, celle où s'ébauche l'Homère futur, c'est la *Divine Comédie* du Dante[2].

Telles sont les extraordinaires lacunes de cette culture esthétique, et l'étroitesse de ce goût. Il y a plus : toutes les œuvres artistiques et littéraires qu'il a estimées sont des œuvres surchargées de commentaires et d'interprétations. Il faut, pour les sentir dans leur fraîcheur première, à la fois une philologie historique, et une sensibilité exercée en quelque sorte à l'inédit et à l'originalité. Cette seconde condition n'est possible qu'à une époque où l'art est chose vivante (que de merveilles les impression-

1. Cf. p. 417-442.
2. Il lit Dante avec Caroline, et en essaye une traduction. Haym, *Die rom. Sch.* (p. 535).

nistes nous ont fait découvrir chez Rubens, par exemple); or, sauf l'art musical qu'il ne connaît pas, et la poésie, on peut dire qu'à l'époque de Schelling l'art n'était que passé mort ou espoir d'avenir[1]. C'est ce qu'il ne faut pas oublier, lorsqu'on ramène tout le système de Schelling à cette époque à une contemplation esthétique du monde, et encore moins lorsque l'on parle en particulier de sa philosophie de l'art.

Car, entre Schelling et ces œuvres d'art, s'interposent des théories philologiques et esthétiques qu'il amalgame avec ses propres idées. Schelling reconnaît qu'avant sa propre philosophie de l'art, il y a eu quelques bonnes tentatives en ce sens, mais isolées et sans lien[2]. Ses leçons renferment souvent des citations presque textuelles; mais l'édition qu'en donnent les œuvres complètes, où les renvois sont si rares, ne facilite pas la tâche à qui veut retrouver tous ceux dont il s'est servi : c'est pourtant ce qu'il faut faire si l'on veut apprécier ce qu'il y a d'original dans sa pensée.

On peut dire que c'est aux romantiques, aux frères Schlegel en particulier, qu'il a emprunté toute la partie historique et philologique, et aussi bien des vues d'ensemble sur la nature et l'évolution de l'art. De là toutes les incertitudes de cette philosophie : ceux-ci avaient déjà la prétention d'unir à la philosophie la critique littéraire; ils restent cependant avant tout des critiques, et les théories qu'ils construisent à propos de groupes de faits particuliers, qu'ils étudient en historiens, par exemple à propos de la poésie grecque, sont faites pour cadrer avec ces données. Par exemple, l'existence d'une mythologie comme condition essentielle de l'art, n'a rien de choquant, si on l'applique seulement comme le font les frères Schlegel à la poésie et aux arts plastiques. Or, Schelling veut étendre ce principe et l'applique à

1. Les peintres allemands subissent l'influence du critique d'art Winckelmann; le plus célèbre d'entre eux est Mengs, un imitateur du Corrège.
2. P. 362.

tous les arts ; la mythologie est la condition essentielle de tout art. Il est pourtant évident qu'appliqué à la musique ou à la peinture comme telle, ou à la poésie lyrique, le principe n'a plus aucun sens ; et, en fait, de ce principe prétendu universel, l'auteur ne montre l'application que dans des cas très particuliers.

Qu'a-t-il emprunté à chacun ? A Winckelmann d'abord, « le père de toute science de l'art dont les vues sont maintenant encore, et resteront toujours les plus élevées[1] » ? Cet historien de l'art antique, mort en 1768, est traité par les romantiques comme un précurseur de génie, un solitaire avant-coureur[2] dont ils aiment à opposer l'intuition vivante à la sécheresse de Lessing. Le mouvement issu de Winckelmann est, en quelque façon, une seconde Renaissance de l'antiquité ; pour la seconde fois, après la période incertaine du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle franchement modernisant, on retourne aux modèles antiques. Mais cette renaissance, très savante et très réfléchie, est fondée sur un effort d'interprétation historique de l'antiquité. Winckelmann avait lui-même conscience d'être un chef d'école, et croyait déjà, en bon romantique et tout comme Schelling le croit encore, que la critique d'art pouvait créer ou du moins inspirer les artistes : « Tâchons, dit-il, de discuter ces objets intéressants de manière qu'ils ne servent pas seulement de nourriture au savoir, mais aussi de maxime à la pratique. L'examen de l'art chez les Grecs doit nous servir de règles pour juger et pour opérer[3]. » Quelque médiocre qu'ait été l'art pseudo-grec éclos de pareilles théories, lui-même eut, de l'art grec, une vision entièrement personnelle et précise, une aussi, qui eut une considérable influence sur toute la critique romantique et sur Schelling en particulier.

1. P. 557.
2. Comp. le discours *über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur*, I, VII, p. 295.
3. *Histoire de l'Art chez les Anciens*, liv. IV, ch. II, § 20.

Il voit surtout, dans l'art grec, la sculpture[1] et dans la sculpture, le sujet mythologique; l'artiste grec ne représente ni des scènes historiques, ni des scènes de genre, mais seulement le peuple des dieux et des héros. Ainsi il rattachait toute la plastique grecque à l'épopée homérique, qui est, selon lui, source exclusive d'inspiration des sculpteurs. L'œuvre d'art a deux éléments, la beauté et l'expression; la beauté, c'est surtout l'extrême simplicité d'exécution; c'est aussi l'indétermination ou l'impersonnalité, l'absence de tout caractère particulier; un mouvement de l'âme, une passion, exprimée, détruirait la beauté; elle doit être, d'après un passage cité par Schelling, comme « l'eau la plus limpide puisée à une source pure, laquelle est d'autant plus salubre qu'elle a moins de goût[2] ». L'expression de la passion, le jeu de la physionomie s'ajoutent donc à la beauté; mais chez les artistes grecs, la beauté est le principal objet, auquel se subordonne l'expression. Le Laocoon en est l'exemple significatif.

Par ces opinions (qui peut-être sont aujourd'hui devenues des préjugés encore à déraciner), Winckelmann crée l'opposition, dont vivra le romantisme, entre le paganisme et le christianisme. Lui-même avait l' « âme païenne », en ce sens un peu convenu, et il avait une indifférence religieuse, dont Gœthe se plaisait à voir le signe jusque dans sa conversion au catholicisme[3]. C'est à ce « païen » que les « chrétiens » romantiques à la façon de Schelling ont emprunté pour une bonne part l'opposition de l'antiquité et des temps modernes; les temps modernes c'est l'antiquité sens dessus dessous, la croix symbole de divinité, toutes les vertus féminines, l'amour, l'humilité substituées aux vertus masculines de l'héroïsme et de la bravoure[4].

1. Aussi pense-t-il que le principal objet de l'art c'est l'homme; *ibid.*, I, I, 4.
2. *Ibid.*, IV, 2, 20.
3. Œuvres de Gœthe, ed. Meyer, vol. 27.
4. Cf. *Phil. d. Kunst*, p. 424 sq.

Mais ce qui rapprochait surtout Schelling de lui, c'est le sens qu'il avait de l'organique en art; non seulement il concevait l'art grec, dans l'ensemble de son histoire, comme un organisme vivant, mais surtout il cherchait à faire voir cette unité dans chaque œuvre d'art; dans une œuvre, chaque partie exprime le tout, et un érudit expérimenté peut deviner, d'après un fragment, ce qu'était une statue, ou retrouver par exemple dans un torse d'Hercule l'expression de toutes les vertus du héros [1].

Enfin, et c'est encore là du romantisme, l'œuvre d'art est significative d'une idée; elle est une allégorie, ou un système d'allégories; on verra comment Schelling a approfondi cette idée; s'il en reconnaît l'origine chez Winckelmann [2], son principal reproche est qu'il n'a pas montré suffisamment le lien substantiel entre l'idée et sa matière.

Il y a un monde, un univers de l'art, et toute la philosophie de l'art consiste à construire cet univers, comme la philosophie de la nature construit la nature. Ce monde est aussi indépendant de la personnalité du moi que la nature.

L' « univers poétique » est la métaphore courante des romantiques, et sans doute le postulat de leur critique qui consiste à découvrir dans les œuvres d'art le développement de cet organisme unique. « Chacun a sa poésie, dit F. Schlegel, mais elle ne peut être que limitée : aussi l'homme sort de lui-même, pour se retrouver toujours à nouveau, pour chercher et trouver le complément de son être le plus intime dans la profondeur d'un être étranger [3] ». Homère est le chaos, le fluide, « le germe, à partir duquel s'organisa le monde de la poésie antique [4] ». « Tous les jeux sacrés de l'art ne sont que des imitations lointaines du jeu infini du monde, de

1. P. 607.
2. Cf. l'*Essai sur l'Allégorie*.
3. *Gespräch über Poesie*, *Athenäum*, 1800, edit. Minor, p. 339, 34.
4. P. 343, 41.

l'œuvre d'art qui se crée éternellement [1]. » Les œuvres d'art ne s'ajoutent pas les unes aux autres, mais s'impliquent ou se complètent les unes les autres.

Ce principe organique devait permettre de réaliser le rêve le plus cher de la critique romantique, la « construction historique [2] » de l'art.

Cependant, il fallait bien reconnaître que l'on ne trouvait pas dans l'art moderne, tel qu'il se présente en fait, cette belle unité d'inspiration : il ne pouvait non plus être question d'adopter les vues exclusives de Winckelmann et de revenir purement et simplement à l'art païen. C'est donc pour sauver leur théorie de l'univers artistique qui leur tenait tant à cœur que les romantiques ont recours aux trois principes suivants, qui dominent la *Philosophie de l'Art :* 1° l'histoire de l'art, suivant la conception de Winckelmann, nous montre cette unité parfaitement réalisée dans l'art antique : la mythologie, avec Homère qui en est l'inventeur, est (ainsi que le démontre Schlegel pour la poésie) l'unique inspiratrice de cet art ; 2° l'art moderne tend vers la création d'une mythologie qui doit lui donner son unité ; 3° l'art moderne complète nécessairement l'art antique [3].

C'est surtout la deuxième idée que développe F. Schlegel dans la *Rede über die Mythologie* [4]. « Mythologie et Poésie sont une seule et même chose ; tout l'essentiel par où la poésie moderne le cède à l'antique se résume en ce mot : nous n'avons pas de mythologie. » Mais peut-on créer une mythologie artificiellement? n'est-ce pas un produit libre et spontané de l'imagination ?

L'ancienne mythologie venait d'une imagination juvénile ; la nouvelle doit sortir « de la plus profonde profondeur de l'esprit ». Or ceci est possible grâce à la contemplation poétique de la nature qu'a introduite la phi-

1. P. 364, 32.
2. P. 344.
3. P. 391-451.
4. De 1800 ; ed. Minor, II, 357.

losophie de la nature de Schelling; la nature est devenue à nouveau poétique, et les forces qui l'animent vivantes et divines. Schelling n'a fait que reprendre en les précisant les idées de ce discours dans ses leçons sur la matière de l'art.

Autre problème pour les partisans de l' « univers artistique »; cet univers est indépendant du moi, et il est indépendant de la nature. Sur le premier point, les critiques que Schelling avait adressées à la théorie fichtéenne de la nature se retrouvent entières; l'art est bien une manifestation idéale de l'absolu; mais de moins en moins l'idéalité se confond avec la simple subjectivité : c'est la philosophie de l'art qui prépare, sur ce point, le revirement complet de *Philosophie und Religion*. L'art antique est impersonnel (Winckelmann); Homère, le conteur épique, reste impassible au milieu du flot des événements qu'il raconte; et Gœthe contemple le monde à la façon d'un dieu olympien. Suivant A. W. Schlegel, le mélange de nos habitudes, de nos qualités ou défauts personnels, donne à l'œuvre d'art cet aspect particulier qu'on nomme la manière. La « vertu artistique » consiste à savoir se dépouiller de son individualité. Mais il faut bien l'entendre; l'œuvre d'art sans individualité n'est pas moins mais plus que l'œuvre maniérée. Le dépouillement de l'individualité n'est pas la perte d'une qualité positive; elle ne se produit en effet que par une sorte de dilatation de personnalité; la personne elle-même devient un contenant, ou plutôt un reflet de l'universel, sous un point de vue spécial. Le romantisme, fidèle aux suggestions de Spinoza, ne veut nier la valeur de l'individualité en un sens que parce qu'il affirme en un autre sa valeur infinie : elle n'est frappée de stérilité que si elle s'isole et veut s'affirmer indépendante; elle retrouve sa fécondité et son indépendance si elle se rattache à son principe éternel. L'expression de cette exaltation de la personne, qui est l'originalité véritable, est le style. C'est cette opposition du style et de la manière que Schelling a pris

chez A. W. Schlegel, en la débarrassant seulement des quelques éléments fichtéens qu'elle contenait. Chez Schlegel en effet la transformation de la manière en style se fait par « une transformation de l'inévitable limitation individuelle en limitation librement acceptée d'après un principe d'art ». Chez Schelling, elle n'est plus du tout une limitation, mais devient l'expression de l'absolue identité entre l'individu et l'universel [1].

Également complexe est le rapport de l'univers artistique avec la nature. Cet univers en est sans doute indépendant, en ce qu'il a d'absolu; il est nouveau, original; le peintre n'a pas fait œuvre d'artiste parce qu'il est arrivé à produire l'illusion, et pas davantage parce qu'il s'est essayé à reproduire, sans en excepter un, tous les détails des objets [2]. Le principe d'imitation, en ce sens, ne peut d'ailleurs s'appliquer qu'à un petit nombre d'arts; la musique par exemple ne saurait être un art d'imitation [3]. L'erreur vient de ce que l'on conçoit ici la nature comme un amas de faits; or celle-ci a des lois, elle est unité et totalité, et c'est cette totalité, comme l'avait dit déjà Moritz, qui doit être exprimée en petit dans l'œuvre d'art; « le degré de génialité vient de la clarté, de la plénitude, de la totalité avec laquelle se reflète l'univers dans l'esprit humain [4] ». Winckelmann considérait déjà l'art grec comme révélateur du parfait équilibre des forces naturelles dans le climat grec.

Mais si l'art est expression de la nature, celle-ci devient un modèle, et l'univers artistique lui est subordonné : or le monde de la nature et celui de l'art sont égaux en réalité; il faut s'habituer à l'idée qu'il y a des réalités d'espèce différente; les créations mythologiques ne sont

1. *Phil. der Kunst*, p. 363, sur le génie, individu universel; sur le style et la manière, comparer A. W. Schlegel, *über das Verhältniss der schönen Kunst zur Natur*, etc. (leçons de 1802 à Berlin; *Kritische Schriften*, Berlin, Reimer, 1828, t. II), p. 326-333, à Schelling, *loc. cit.*, 474-477.
2. Schlegel, *loc. cit.*, p. 320.
3. *Ibid.*, 313-316.
4. *Ibid.*, 324.

pas moins réelles que les choses sensibles bien qu'elles n'aient aucune réalité sensible. L'idéal n'est pas un décalque du réel; lui aussi est une réalité. Il ne peut donc y avoir rapport de modèle à imitation ; l'unité entre les deux est plus profonde. Novalis, avant Schelling, a reconnu entre l'art et la nature une espèce de correspondance harmonique de façon que le rythme de la création artistique reproduit à sa manière, mais d'une façon tout à fait indépendante et absolue, le rythme de la création actuelle : l'idée, qui chez Novalis s'essaye et revient sous plusieurs formes différentes, est saisie par Schelling dans toute sa généralité[1] ; c'est le même univers qui s'expose sous une forme dans la nature, et sous une autre dans l'art.

Telles sont les suggestions que Schelling trouvait dans son milieu ; ces théories, on le verra, sont, à l'égard de sa philosophie de l'art, plus que « quelques tentatives isolées, mais sans lien ». Une théorie ne peut se prouver dans sa formule abstraite et sans doute tous admettent que c'est en devenant principe de construction que la théorie acquiert une valeur; mais il faut laisser la théorie, là où elle vous abandonne; or ce fut toujours le mérite comme le grand écueil de Schelling de s'efforcer de réaliser les théories au sens où on réalise un capital, de chercher non une vision plus ou moins incomplète des choses, mais une organisation totale du réel. C'est ainsi qu'il s'efforça, avec quel succès, on le verra, de réaliser la théorie romantique de l'univers esthétique.

§ II. — Le système.

Substituer partout à la réflexion l'intuition, à la classification statique le mouvement dynamique qui s'efforce toujours vers l'équilibre, voilà les conditions de la construction de l'art. L'art lui-même n'est pas une espèce

1. *Nov. Schriften*, ed. Minor, II, 208 (§ 118) ; 211 (§ 140) ; 304 (§ 403).

d'activité humaine, correspondant à des facultés déterminées; il est une des formes de l'intuition totale ou de l'identité absolue[1]. On sait comment l'intuition perdue dans la réalité de la nature doit, pour se retrouver tout entière, se concentrer en quelque sorte et s'idéaliser. Mais, sous cette forme idéale, elle reste une totalité indivisée; aussi doit-elle manifester toutes ses puissances, d'abord en s'épanouissant sous la forme du savoir; car le domaine du savoir (ou de la conscience qui lui est identique) est, dans l'idéal, le domaine du limité et du fini; puis l'esprit se concentre et retrouve son infinité dans l'action morale; l'art est enfin l'équilibre ou le point d'indifférence du savoir et de l'action[2].

L'art est, dans le monde idéal, l'expression entière et complète de l'infini dans le fini; tandis que la science et l'action en restent toujours à une opposition, la première cherchant à épuiser l'infini dans la suite des formes limitées de la conscience, l'autre s'efforçant au contraire de résorber le fini dans l'infini, dans l'œuvre d'art apparaît l'équilibre des deux. Il n'y a ni plus ni moins d'idéalité que de réalité dans l'art.

L'art n'a donc pas pour objet ou matière l'éternel sans forme, tel qu'il est dans l'Idée. Il faut que l'Idée devienne vivante dans l'imagination, s'informe ou s'incarne sous une forme finie. Or ces Idées imaginées pour ainsi dire ne sont que les dieux de la mythologie[3]. Le monde mythologique est, dans le domaine de l'art, le correspondant nécessaire du monde des Idées dans le domaine de la philosophie.

La théorie de Schelling sur la mythologie fortement influencée par Moritz[4], dont les idées sont fort en faveur dans le cercle romantique, évite deux écueils : d'abord considérer la mythologie comme une création purement arbi-

1. *Ph. d. K.*, p. 363.
2. P. 380-381.
3. P. 391-395.
4. Cf. p. 390; 412.

traire de l'imagination, à la façon de l'animisme des sauvages[1] : en second lieu éviter la faute de Winckelmann qui faisait de la mythologie un simple système d'allégories.

La première thèse est tout à fait inadmissible : car d'abord chaque dieu a un caractère absolument déterminé qui l'isole complètement des autres et en fait un absolu à sa manière ; les laideurs mêmes d'un Vulcain s'expliquent par une espèce d'équilibre qui fait que l'imagination rachète l'excès de force par l'absence d'adresse. De plus les dieux s'impliquent l'un l'autre. L'intuition productrice de l'imagination suit la loi de toute intuition; son identité absolue, c'est la nuit ou le Fatum ; mais elle doit, pour se produire tout entière, s'infléchir vers la lumière et la sagesse (Minerve) ou au contraire se concentrer dans la puissance (Junon); et elle doit revenir à un point d'équilibre où force et puissance se balancent. L'imagination réalise ses formes dans les dieux de la pesanteur, et les rappelle à l'idéalité dans les dieux de la lumière. Elle se meut sans fin, fait entrer dans ce mouvement le monde réel tout entier, le feu souterrain, les animaux, les objets, les formes monstrueuses, les événements humains. Ce monde est donc nécessaire et inépuisable ; on ne peut en faire une création arbitraire d'un individu bien doué ; son créateur, c'est l'individu générique, l'Homère qui dessine les formes mythologiques par une poussée instinctive qui correspond, dans l'idéal, à celle de l'abeille qui bâtit géométriquement sa cellule : ainsi se trouve profondément vraie l'hypothèse de Wolf sur la multiplicité des auteurs des poèmes d'Homère[2].

Pourtant cette nécessité n'est pas, comme on pourrait le croire, une subordination des images à un système de concepts; l'image n'est pas destinée à représenter ou à signifier autre chose qu'elle-même. L'intuition imaginatrice est créatrice directement, naïvement en quelque sorte : le poème homérique n'est pas, comme l'ont cru

1. Cf. p. 413.
2. P. 396-405 ; p. 414-417.

beaucoup d'anciens, et, à leur suite, le philologue Heyne (1729-1812), une exposition par images d'un savoir préexistant. — Mais alors l'image est sans signification pour la pensée? — Nullement; l'image mythologique n'est pas moins, mais plus qu'allégorique; elle est symbolique. Dans l'allégorie comme aussi dans le schème l'image reste extérieure au concept; elle reste une simple voie ou passage, la voie par laquelle on remonte du particulier à l'universel, ou celle par laquelle (suivant la définition kantienne du schème) on détermine pour un concept son objet; mais dans l'image symbolique, l'image même est universelle et l'universel est image; Minerve ne signifie pas la sagesse; elle est la sagesse. L'image symbolique correspond à l'état d'équilibre stable de l'imagination et de la pensée. L'intuition mythologique, comme toute autre intuition, nous place au-dessus de l'opposition du particulier et de l'universel[1].

La mythologie est nécessaire[2]; l'art moderne n'a pas de mythologie, et le christianisme (ce trait sépare les romantiques de Winckelmann et même de Gœthe) défend un retour pur et simple à la mythologie païenne. L'imagination antique exprime l'éternel sous des formes finies et achevées; ce qu'elles sont, elles le sont immuablement et par nature; Thémis même n'a pas à vouloir ni à conquérir sa justice; elle est la justice même. Sans doute ce caractère achevé et cet aspect amoral ne vont pas sans écart; les Schlegel ont montré l'existence d'une poésie mystique qui est, dans le paganisme, un germe de christianisme; d'autre part la mythologie orientale a des formes monstrueuses. Il n'en est pas moins vrai que le christianisme a une direction opposée; l'être fini ne trouve plus en lui-même son infinité, ses raisons de s'affirmer; il ne

1. P. 406-411.

2. Tout ce qui suit est fortement inspiré du *Discours sur la Mythologie* (1800) de F. Schlegel; cf. ed. Minor, II, p. 357 : « Il manque à notre poésie un point central comme était la mythologie pour les anciens; ... la mythologie antique venait d'une imagination jeune; la moderne doit venir de la dernière profondeur de l'esprit. »

veut plus se poser pour lui-même, mais signifier l'infini; le fini c'est la croix du Christ qui est en elle-même infamante, et, par ce qu'elle signifie, glorieuse. Le fini (Christ) n'est que le messager de l'infini (Esprit). Dans le paganisme, le fini s'affirmait par l'héroïsme et la bravoure; dans le christianisme (et c'est là tout le principe de la morale de Schopenhauer), il met sa valeur propre et s'humilie dans les vertus féminines de douceur et d'amour [1].

Le fini devient révélation de l'esprit, de l'infini. Mais (et Schelling intègre en somme ici toute la doctrine fichtéenne) on sait que c'est par l'action et par une espèce de déroulement dans le temps que s'opère, en quelque sorte, la réduction du fini. L'important, dans le christianisme, c'est l'action, ce sont les individualités, c'est l'histoire [2].

Le contenu de la religion chrétienne, c'est non plus des images, mais des actes symboliques, comme le baptême et les sacrements. Sa forme historique est celle d'une église universelle, « catholique » qui absorbe les usages religieux des anciens peuples. La cosmogonie des anciennes mythologies y est remplacée par une histoire universelle dont font partie les événements de la création et de l'incarnation. Le polythéisme, avec ses formes fixes, est détruit : la théologie chrétienne n'a, malgré les apparences, rien d'une mythologie; la doctrine de la trinité a un caractère purement philosophique; le Christ n'est pas un personnage mythologique; il annonce plutôt la fin de la mythologie. Les anges ne sont pas davantage, sauf exception, des personnages poétiques; ils sont sans réalité corporelle, et considérés seulement comme productions divines.

Enfin l'univers mythologique était indépendant de l'individu, parce qu'il se fait d'un coup; le christianisme

1. P. 420; 427 sq.; 431.
2. P. 433.

se réalise au contraire par à coup, sous l'action personnelle des prophètes et des voyants [1].

Le principe idéal qui agit dans le christianisme c'est la liberté, destruction des formes, qui consume les êtres finis, le principe du temps qui est la perpétuelle destruction du fini. Ce principe destructeur se manifeste à l'extrême dans deux directions toutes deux contraires à l'équilibre catholique : d'abord le mysticisme qui nie le fondement historique du christianisme en le réduisant à un principe purement idéal ; contre lui, et dès ses débuts, le christianisme historique a toujours protesté (hérésies gnostiques). Puis le protestantisme ; son résultat est l'*Aufklärung* qui nie toutes les formes particulières des religions, et par conséquent toute religion. Vaine tentative que d'essayer, comme les théologiens protestants, de la réconcilier avec la religion.

Le mysticisme et les « lumières » sont autant l'un que les autres contraires à la formation d'une mythologie parce qu'ils sont des principes purement idéalistes. Milton et Klopstock sont allés contre l'esprit du christianisme en transformant le Christ et les anges en personnages mythologiques [2].

Le principe individualiste y est également contraire, ou tout au moins il la limite : il ne peut y avoir que des mythologies. Chaque poète se crée un cycle particulier.

D'autre part, comme historique et révélé, le christianisme a en lui une matière mythologique qui échappait à l'antiquité : c'est le merveilleux, le miracle, notion impossible lorsque, comme dans le paganisme, il y a fusion parfaite entre fini et infini. L'infini qui force en quelque sorte l'entrée du monde sensible dans les légendes des saints devient, sous cette forme particulière, objet de mythes [3].

1. P. 432-438.
2. P. 440 sq.
2. P. 438 ; sur la mythologie chrétienne comp. *Novalis*, ed. Minor, III, 29 (§ 123); 43 (§ 211).

Mais la mythologie moderne doit venir selon Schelling d'une forte réaction de l'imagination qui doit équilibrer, par son sens du réel et du fini, l'idéalisme intempérant du christianisme. C'est un mouvement tout à fait correspondant, au fond, à celui de la *Naturphilosophie* contre Fichte; en philosophie, aussi, Schelling pense être arrivé au réel en limitant l'idéalisme. C'est ici que trouvent place toutes les espérances que les amis de Schelling fondaient sur sa philosophie de la nature. Cette nouvelle physique avait introduit la poésie et la vie dans la nature. Sur ce point cependant Schelling est, à certains égards, plus prudent que F. Schlegel. Où Schlegel veut voir un emprunt direct, Schelling ne trouve qu'une correspondance. Schelling ne fait aucune allusion au conte de Novalis qui prend précisément pour matière d'un mythe toute la philosophie de la nature; mais peut-être est-ce à cet étrange *Klingsohr* qu'il pense, lorsqu'il dit que les concepts de la physique peuvent être matière de création mythologique, ou fournir des symboles aux êtres mythologiques. Si le principe du mythe chrétien est le miracle, rien de plus opposé au mythe que la nature cartésienne ou newtonienne; le mythe doit alors se développer par lui seul, dans une sèche idéalité; il n'a pas de forme. Il en est tout autrement dans la philosophie de la nature : si le miracle ou la magie n'expriment au fond que la puissance du concept et de l'idéal sur le réel, la nature des nouveaux philosophes n'est-elle pas pleine de correspondances mystérieuses? La puissance de la lumière n'est-elle pas la puissance de l'idéal? On voit apparaître ici un nouveau trait de la doctrine, l'occultisme; il faut remarquer qu'il s'introduit à propos de philosophie de l'art [1].

Une des plus redoutables questions qui se posent à l'esthéticien, c'est la question du rapport de l'art et de la matière. L'artiste vit et sympathise avec la matière de

1. P. 447-449.

son œuvre; le sculpteur trouve dans le bois et le marbre, le poète dans le verbe, tantôt un ennemi sournois et décevant qu'il faut assujettir à l'idée, tantôt un soutien inattendu qui donne à leur œuvre poids et gravité. En tout cas, dans le combat comme dans la paix, la matière n'est pas un simple réceptacle de l'Idée, ni même, ce qu'elle apparaît au profane, une condition restrictive dans l'expression de l'idéal; elle est une condition très positive. L'art ne s'impose pas de l'extérieur à la matière, il n'y est pas introduit; il en naît pour ainsi dire avec nécessité, et l'artiste ne fait que dégager l'âme mystérieuse qui y était contenue.

Cette vérité, le critique d'art en a un sens bien plus net que l'esthéticien philosophe; il est plus près du métier. Aussi bien est-ce des historiens comme Winckelmann et de critiques comme Schlegel que Schelling l'a reçue dans sa philosophie[1]. Pourtant sa propre doctrine s'accordait admirablement avec ce principe, puisque la matière est chez lui identique à la forme. Il y a donc ici deux vérités; une vérité philosophique, l'absolue identité, et une vérité esthétique, l'indissoluble union de la matière de la forme qui viennent se croiser; et de leur union est sortie la doctrine de formes de l'activité artistique[2].

L'Idée ne s'ajoute pas comme un élément extérieur à une matière déjà présente, c'est soit la matière, soit le procédé technique d'élaboration qui sont en eux-mêmes les symboles des idées; c'est le son, le rythme, la modulation, le dessin, la couleur qui, intrinsèquement, sont les symboles de l'infini. De là dérivent le caractère quasi technique de cette philosophie, et sa prétention de donner à l'art non seulement des jugements critiques, mais des directions pratiques.

L'unité de l'art n'est pas celle d'un concept inspirateur

1. P. 633-634.
2. Nous savons par une lettre de Schiller à Gœthe (10 mars 1801) que dès cette époque, Schelling avait déjà accompli la déduction des genres d'art.

qui se reproduirait, identique à lui-même, dans toutes les formes et toutes les matières : il n'y aurait alors qu'un seul art. Il ne s'ensuit pas cependant que l'art perde son unité et se dissocie dans la multiplicité sans lien des arts divers.

Ce qui est d'abord frappant, c'est l'abolition de la distinction en arts d'imitation et en arts non imitatifs. Schelling s'accorde avec Schlegel pour penser qu'au sens vulgaire du terme, il n'y a aucun art d'imitation, s'il est vrai que l'illusion n'est pas le but de l'art[1]. C'est que, pour Schelling, la matière où s'objective la pensée artistique n'est jamais la représentation d'une chose existante, mais uniquement le symbole d'une idée. Mais c'est aussi pourquoi, en un sens plus profond, tous les arts sont également des arts d'imitation; car l'art exprime idéalement ce que la nature exprime réellement; aussi y a-t-il des correspondances entre les catégories de l'art et celles de la nature.

L'unité de l'art est celle d'une intuition, de l'intuition géniale qui, cherchant à manifester son identité dans l'être fini et phénoménal, tantôt se fixe et s'immobilise en quelque façon dans le marbre d'une statue ou d'un temple, tantôt se reprend et s'intériorise dans le mouvement continu d'une épopée ou d'un drame. Les arts plastiques sont donc la trace d'un effort de l'intuition pour s'objectiver, les arts de la poésie sont dus au mouvement inverse par lequel l'intuition est forcée de revenir en elle pour obéir à la loi de son identité.

Matière et langage ne sont que les symboles opposés de l'idée. Mais si la doctrine est compréhensible quand il s'agit de la matière, dont toute la philosophie de la nature a montré la valeur symbolique, elle l'est beaucoup moins si l'on considère le langage, ainsi qu'on fait habituellement, comme une invention humaine. Mais le langage n'est pas une invention arbitraire, et l'on perd son temps

1. P. 521; cf. p. 501-502.

à vouloir en chercher une origine psychologique ou historique. Il est le complément nécessaire, indispensable de la raison, sa manifestation[1].

Au fond ce ne peut être que par leur matière et leurs techniques que les arts se distinguent les uns des autres; c'est en effet la même intuition esthétique qui en passant par toutes les formes possibles engendrent tous les arts possibles.

Considérons-la donc d'abord figée en quelque sorte dans les formes arrêtées des arts plastiques.

Dans ce domaine, elle parcourt encore toutes les formes ou puissances possibles, qui sont marquées par la musique, la peinture et la plastique.

La musique est l'art de la première dimension ou du temps; comme le magnétisme dans la nature, elle est le premier moment dans l'univers des formes plastiques. Dans la mesure où la ligne est le premier composant abstrait de la forme, la musique est un art plastique. Mais si ce caractère d'art de la succession et en quelque sorte linéaire est indéniable, cette définition néglige, semble-t-il, la matière même de la musique, le son. Ce n'est là qu'une apparence : il y a en réalité liaison intime entre le son et la ligne physique et solide du magnétisme. Le son n'est rien, en lui-même, que le retour de la dispersion à une cohésion plus grande; il est donc comme l'âme de la cohésion et de la solidité. Mais la musique contient bien entendu en elle toute l'intuition esthétique, grosse de tout son développement. Elle se disperse pour se concentrer ensuite, et arriver finalement à l'équilibre; elle se disperse et se divise dans le rythme; dans le rythme, c'est l'homogène qui se divise et s'oppose à lui-même; le rythme est ce qu'il y a dans la musique d'essentiellement musical. Puis elle se concentre dans la modulation, qui est en quelque sorte la couleur sonore. La modulation et le rythme s'unissent enfin dans la mélodie qui est

1. P. 484-488.

proprement le côté plastique de la musique. Partant d'une hypothèse de Rousseau qui voit dans le choral religieux à une voix le reste de la musique antique, Schelling oppose la mélodie rythmée des anciens à l'harmonie des modernes, comme l'esprit antique au moderne. La mélodie rythmée exprime la civilisation réaliste, celle qui s'épand en formes arrêtées et solides ; elle est vigoureuse et satisfaite d'elle-même. L'harmonie des modernes fait effort pour dépasser la dimension linéaire à laquelle est assujettie la musique ; on sent en elle le désir, la tendance vers l'infini. C'est au XIIe siècle que le chant à plusieurs voix a commencé, et c'est ainsi que s'oppose le rythme de Sophocle au « contrepoint dramatique » de Shakespeare.

La musique a donc une signification dans l'histoire de la culture ; mais elle a encore un sens universel ; elle est mobilité pure sans mobile ; et c'est la même intuition identique qui se manifeste dans les lois du mouvement des astres, et dans celles de l'harmonie musicale. Donc ces dernières doivent et peuvent être fondées, comme l'art tout entier, sur la philosophie de la nature. L'harmonie musicale est, dans l'art, le correspondant de l'harmonie des mouvements dans la nature. L'art n'est pas une simple technique humaine : il a une signification dans l'univers, ou plutôt son univers reproduit, à sa façon, l'univers naturel[1].

Les principes de la peinture sont fondés sur la théorie de la lumière et des couleurs de Gœthe, et sur la conception de la lumière dans la philosophie de la nature. La lumière c'est, on le sait, l'intuition qui tout en restant fixée dans le fini, devient idéale, de réelle qu'elle était dans le son. La couleur n'est que la « lumière ternie » ; c'est le résultat du conflit de la lumière avec la matière.

La peinture contient, indivisée, l'intuition esthétique toute entière. Suivant sa loi cette intuition se fixe d'abord

1. P. 495-502.

et se limite sous la forme du dessin. Le dessin est comme le rythme de la peinture, et, seul, fait de la peinture un art; le coloris sans le dessin ne serait qu agréable. Le romantique n'est nullement impressionniste en matière de peinture; son univers a une structure bien arrêtée et fort solide; à la forme arrêtée et bien décrite viennent s'ajouter, sans la détruire, les propriétés idéales. Ainsi c'est la forme qui doit d'abord passer dans la peinture; elle en est comme le centre de gravité[1].

Mais de quelle façon? A ce propos se pose la question du réalisme, du symbolisme des formes et de la composition.

L'art de la forme est à la fois symbolique et vrai. Symbolique : c'est dire d'abord que la complète exactitude, qui veut, comme « la peinture pour insectes » des Hollandais, donner l'illusion de la réalité, est une grave faute de goût. Chaque figure, chaque ligne a, en elle-même, sa signification qu'il faut comprendre. La perspective, idée fort ingénieuse, n'a d'autre but que de varier les formes, et elle permet d'éviter celles qui sont trop régulières, de remplacer le cercle par l'ellipse : par elle on peut obtenir l'équilibre entre le concave qui signifie la pesanteur, et le convexe qui désigne la légèreté; ses raccourcis expriment la vigueur. Autrement dit la ligne n'est pas un simple tracé géométrique; elle exprime un conflit de forces. Symbolique, la forme est aussi vraie, mais d'une vérité qui dépasse la vérité momentanée du peintre hollandais : son principe essentiel, c'est que l'être représenté est un tout, dont chaque partie doit symboliser l'ensemble, et dont l'aspect choisi doit totaliser en un moment sa vie toute entière. Principe assez dangereux en somme : Schelling ne paraît pas se douter de tout ce que comporte de minuties « à la hollandaise » le dessin large qu'il recommande; et l'on peut craindre que, par excès de prévention contre le réalisme, il n'arrive plutôt au dessin lâche.

1. P. 520.

La composition a également une valeur symbolique : la symétrie, comme le groupement, reproduisent la symétrie et le groupement de la nature. La symétrie est l'équilibre dans l'opposition, le centre de symétrie naturel ne coïncidant pas tout à fait avec le centre géométrique. Le groupement des personnages doit se faire suivant la loi de la triade.

C'est l'art de Michel-Ange qui a mis au jour toutes ces qualités du dessin[1].

Le clair-obscur est le côté idéal de la peinture; il reproduit idéalement sur la toile la corporéité et l'épaisseur des objets. C'est à la peinture noble et gracieuse du Corrège, dont il voyait de beaux exemples à la galerie de Dresde, qu'il en emprunte le type (Léonard de Vinci est considéré comme un précurseur, et Rembrandt n'est même pas cité) : et en effet les traits suivants définissent assez bien la manière du Corrège : le clair-obscur est à la fois fusion et séparation des choses; il symbolise à la fois leur individualité et leur solidarité. Leur individualité puisqu'il permet de montrer le relief des corps, et, au moyen de la perspective aérienne ou perspective des corps, de saisir directement la place qu'ils occupent dans la troisième dimension; leur solidarité : il supprime les angles, c'est-à-dire les brusques changements de direction; il baigne les objets dans leur milieu en colorant leurs contours de teintes moyennes; il fond l'être corporel avec la lumière idéale grâce à une infinité d'intermédiaires[2].

Le clair-obscur exprime la résistance du corps à la lumière; la couleur est au contraire, d'après la doctrine de Gœthe, la fusion complète de l'obscurité avec la clarté, où l'intuition retrouve son identité. Le corps qui, par le dessin, a affirmé son existence, qui, par les teintes du clair-obscur, s'est opposé à la clarté idéale, retrouve dans la couleur son identité avec la clarté[3].

1. P. 522-530.
2. P. 531-539.
3. P. 540-541.

Dans la question du choix des sujets, qu'il traite ensuite, Schelling a fait le plus grand effort pour maintenir la suprématie du point de vue technique; si sa doctrine, que le plus haut degré de la peinture est la représentation de l'homme, s'accorde avec les théories idéalistes de Winckelmann, les raisons qu'il donne en sa faveur sont tirées de la technique même de cet art. Développant une vue de Diderot, qu'il a sans doute connue par Gœthe, il nous montre la couleur inerte dans la nature morte, organique mais immobile dans le végétal, organique et mobile dans l'animal, mobile et vivante mais inorganique dans le paysage, enfin à la fois intérieure et organique, vivante et mobile chez l'homme : le coloris d'un visage humain exprime la vie, la passion et la pensée, et en tire en quelque façon son origine[1].

Nous reconnaissons ici une heureuse application de la doctrine, si remarquable au point de vue esthétique, de l'identité de la matière et de la forme. L'on ne peut en dire autant de ce qui suit : la très funeste conception littéraire de la peinture, où l'Idée à exprimer apparaît comme franchement extérieure à sa matière, devient dominante : la nature morte n'est acceptée que comme symbole de l'esprit qui a arrangé les objets; les basses-cours des Hollandais sont « tolérées », parce qu'elles signifient la richesse du fermier. Pour la peinture humaine, l'allégorie et le symbole, qui jusqu'ici étaient incorporés dans la matière même de l'art, se trouvent rejetés dans la donnée littéraire du sujet. La peinture doit incarner l'universel dans le particulier; un de ses premiers moyens, c'est l'allégorie à la Rubens; le second, c'est la peinture symbolique, c'est l'idée se réalisant dans le fini, par exemple l'idée de la philosophie dans l'école d'Athènes de Raphaël, le repentir devenant vivant dans l'image de la Madeleine. La peinture symbolique atteint son achèvement dans la peinture historique, mais à con-

1. P. 542-545.

dition de bien l'entendre. D'abord, suivant l'appréciation de Winckelmann, l'art ne comporte rien que « simplicité noble, grandeur tranquille », et repos majestueux, et ainsi l'histoire doit être subordonnée à la beauté. De plus l'histoire n'est pas tout le passé, mais le passé de l'humanité comme telle, ce qui exclut tous les sujets qui n'ont pas un intérêt humain[1].

Comme on peut l'attendre, le peintre génial qui réunit et équilibre en lui toutes les qualités est Raphaël, après lequel il n'y eut que décadence. Et ainsi, toute cette esthétique de la peinture se trouve fondée sur une très courte période de l'histoire de la peinture italienne de la Renaissance.

Certes beaucoup de circonstances historiques, en particulier le goût de son époque, expliquent cet exclusivisme; mais par-dessus tout, il est inhérent à la pensée philosophique de Schelling : pourquoi, dans la passion grondante du Jugement dernier, remarque-t-il seulement la justesse du dessin? Pourquoi a-t-il une prédilection pour la fadeur du Corrège et les plus calmes tableaux de Raphaël? Pour la même raison : Schelling ne peut goûter que l'art achevé, où les maîtres sont en pleine et définitive possession de leur technique, où le développement dans une direction déterminée est sur le point de se clore. Il n'a pas plus le sens de l'art qui se fait, qui s'ébauche, qui cherche, qu'il n'a, en physique, celui de l'expérience progressive. Au fond, malgré l'apparence historique de quelques parties de ces recherches, l'œuvre d'art existe pour lui éternellement comme la nature : elle n'a aucun lien avec des phénomènes contingents et passagers, comme le milieu national.

Représentons-nous le balancement qui a porté l'intuition esthétique, de la musique qui exprime la pure mobilité, le devenir accidentel des choses, à la peinture qui en fixe les formes dans l'idéal. L'intuition, parce qu'elle

1. P. 548 sq.

est identité absolue, ne peut rester dans cet état d'opposition avec elle-même; la synthèse a lieu dans l'art plastique.

La plastique, dans l'art, correspond, dans la nature, à la réalité la plus concrète et la plus vivante, à l'organisme, où l'idéal est entièrement pénétré de réel. L'œuvre plastique, un temple par exemple, comme l'être organique, est un être matériel, complet, se suffisant à lui-même, renfermant en lui son propre espace; c'est en ce sens qu'elle est synthèse de la musique où l'unité de l'Idée s'éparpille dans la multiplicité des sons successifs et de la peinture où la réalité des choses est en quelque sorte idéalement dessinée. Dans la plastique, il y a un équilibre entre la force expansive, le devenir indéfini qui disperse l'être, et l' « idéal » qui l'absorbe en lui et n'en conserve que l'apparence; le résultat de cet équilibre est la forme à trois dimensions ou l'œuvre plastique. Des deux côtés, et en sens inverse, l'être s'échappe; il s'écoule dans le devenir, ou il se perd dans l'idéal. La plastique fixe le devenir et réalise l'idéal[1].

Mais la plastique, art de la matière, contient l'art total et indivisé qui développe en elle toutes ses puissances; c'est d'abord l'art correspondant dans la plastique à ce qu'est la musique dans l'ensemble des arts plastiques, l'architecture, puis celui qui correspond à la peinture, le bas-relief, enfin la sculpture proprement dite.

L'architecture est, dans la pierre, l'image de la musique, on y retrouve sous forme de rapports géométriques le rythme et l'harmonie musicale[2]. Le développement porte avant tout sur ces deux points : 1° L'architecture répondant à un besoin, peut-elle être rangée parmi les beaux-arts? 2° Quelle est la signification des rapports numériques qui constituent les règles de l'architecture?

Sur le premier point, qui est un point de détail mal intégré à l'ensemble de la doctrine, et que Schelling ne

1. P. 569-571.
2. P. 576.

paraît avoir traité que pour être complet, il donne une solution qui est en somme d'inspiration kantienne. Considérez la fin utilitaire ou subjective dans l'architecture; elle est alors un art mécanique. Et, suivant l'explication que Winckelmann avait donnée de son origine, c'est bien là ce qu'a d'abord été l'art grec; la première colonne fut un tronc d'arbre, et les premiers triglyphes des traverses en bois. Mais supposez que l'architecte imite intentionnellement le tronc d'arbre par une colonne de marbre, la traverse par un triglyphe, vous aurez un art véritable, puisque la considération utilitaire et subjective y fait place à une imitation objective [1].

Pour la signification des règles géométriques, Schelling prend la plupart de ses matériaux dans Vitruve qu'il paraît connaître surtout par Winckelmann.

L'essence de l'architecture consiste en l'ordre des parties : le problème est d'en trouver l'image et les correspondances dans la nature ou dans les autres espèces d'art. D'abord la nature organique qui, en son fond, correspond aux arts plastiques, présente parfois des produits réguliers, dérivant de l'instinct animal (Kunsttrieb), comme le nid des oiseaux ou la cellule des abeilles. Ces produits qui sont de nature inorganique, mais où se reflète l'activité organique, sont dans la nature la première image de l'architecture. Dans ce cas, le produit inorganique est comme une image allégorique de l'organisme [2].

Mais il y a plus : toutes les proportions ou symétries architecturales ont leur modèle ou plus exactement leur correspondant dans les formes organiques. La philosophie de la nature a démontré que l'inorganique n'était tel que superficiellement, et qu'en son fond il était organisme. C'est cette vérité que symbolisent tous les arts plastiques en donnant la vie à la matière brute. L'architecture, en particulier, fait de l'inorganique une allégorie de l'or-

1. P. 575; 577-579.
2. P. 580 sq.

ganique, et pour cette raison prend ses modèles dans le monde des plantes [1].

Malgré les tendances générales de Schelling, sa théorie de l'architecture est une de celles où le faux idéalisme qu'il combat a gardé le plus d'influence : il néglige en effet presque entièrement la matière de l'art, pour n'envisager que les dispositions géométriques.

Cette idée l'a conduit tout droit à sa théorie si complètement fausse de l'art gothique. Cet art qu'il connaît surtout par la cathédrale de Strasbourg, et qu'il considère comme d'origine allemande, est, selon lui, une imitation directe du règne végétal. L'église gothique est à la lettre une végétation de pierres qui a remplacé la forêt dont, suivant Tacite, les anciens Germains faisaient leurs temples. L'art hindou, qui est de même nature que le gothique, pousse d'ailleurs jusqu'à la minutie cette représentation du végétal, puisque c'est au feuillage qu'il emprunte tous ses ornements [2].

A cet art « naturaliste et rude », Schelling oppose, comme on pouvait s'y attendre, l'architecture grecque. Plus libre, elle ne reproduit pas directement la nature végétale; elle est, peut-on dire, une charpente en pierre, puisqu'elle ne fait qu'imiter avec la pierre les colonnes de bois et les traverses qu'avait assemblées le charpentier.

Le temple grec, soit dans ses parties essentielles, comme la colonne, soit dans son ensemble, représente l'organisme tout entier. Tout organisme végétal ou animal est remarquable d'abord par sa symétrie, puis par son extrémité (le cerveau dans l'animal, la fleur dans le végétal) où se concentre (songez ici à la théorie de la fleur de Gœthe) tout ce qui est dispersé dans le reste : voyez aussi la colonne qui se termine par le chapiteau, et le temple par le fronton [3].

1. P. 583.
2. P. 584 sq.
3. P. 587 sq.

Pour les ordres grecs, Schelling renvoie à Vitruve qui y retrouvait en effet certaines proportions du corps humain. Et il reprend à propos de cette question les images et correspondances tirées de la musique : le rythme avec son caractère réaliste et de stricte nécessité se fait sentir dans l'ordre le plus sévère, le plus près de l'art mécanique, l'ordre dorique. L'harmonie se fait sentir dans les proportions de l'ordre ionique, plus belles, dans la très légère courbe convexe qui limite la colonne et qui se substitue à la forme anguleuse du dorique. L'ordre corinthien, enfin, avec son exubérance, sa grâce et sa noblesse, correspond à la mélodie musicale [1].

Tandis que l'architecture est de la musique pétrifiée, la musique de la plastique, le bas-relief en est la peinture. Il est, par excellence, l'art idéal, et idéal signifie ici l'art du jeu, l'art de la convention qui, plus qu'un autre, suppose une entente entre l'artiste et le spectateur[2].

La sculpture est l'art synthétique, la synthèse entre l'architecture (l'œuvre sculptée se détermine à elle-même son propre espace) et le bas-relief. La représentation de la forme humaine (Schelling choisit naturellement la sculpture grecque, où on ne sculpte pas de choses, et où les animaux ne deviennent sujets que par leur rapport à l'humanité ou comme attributs) n'est pas pour le sculpteur un accident mais une nécessité. L'art plastique correspond en effet à l'organisme, et son plus haut degré dans la sculpture à l'organisme le plus élevé, à l'organisme humain.

Dans cet art, les correspondances se pressent en foule ; l'homme est le microcosme dont l'organisme résume la nature toute entière ; sa position droite, sa structure symétrique, la subordination des fonctions de nutrition aux fonctions de relation, le parfait équilibre et le rythme de ses mouvements sont autant d'images de l'ordre universel[3].

1. P. 594-596.
2. P. 599-602.
3. P. 602-609.

A l'évolution de la sculpture grecque, Schelling applique le schème que nous avons déjà rencontré plusieurs fois. L'art procède d'une période primitive où les règles sont tout à fait strictes, à la période du grand style ou de la beauté, pour s'achever par une période d'exubérance, où les règles sont dépassées et où la grâce domine. On voit sans peine ces périodes dans la sculpture comme dans l'architecture grecque[1].

Ainsi s'achève l'univers plastique; et, dans le développement de ses formes, nous voyons l'idée prendre, de plus en plus profondément, possession de la matière. L'idée d'abord, dans la musique, erre comme une ligne qui la traverse sans la pénétrer; puis elle dessine idéalement des formes; enfin elle donne véritablement la vie à la matière morte.

Comme l'intuition, après s'être perdue dans la nature réelle, retrouve son idéalité dans le monde idéal; ainsi le génie, après s'être fixé et comme figé et être sorti de lui-même dans les produits des arts plastiques, retrouve dans le langage poétique un moyen de se réaliser, tout en gardant son idéalité. Nous commençons l'examen de ce côté idéal de l'art.

Sauf la peinture italienne de la Renaissance, c'est, dans les arts plastiques, l'art antique que Schelling juge seul digne de son étude. Il n'en va pas de même de la poésie : quelques chefs-d'œuvre des littératures étrangères (la littérature classique française exceptée) et de la littérature allemande contemporaine viennent, suivant le goût de ses amis romantiques et son propre goût (notamment pour le Dante), s'ajouter au fond antique.

Dans le domaine de la critique littéraire, le principe d'identité absolue prend un sens nouveau. Les formes ou puissances de l'identité absolue qui se produisent, par une espèce d'écart vers la subjectivité ou vers l'objectivité, ne sont rien que les divers genres littéraires. Il y a une

1. P. 610.

poésie à direction plus subjective, plus personnelle; c'est la poésie lyrique; une autre à direction plus objective, plus impersonnelle, où l'auteur semble être avant tout contemplateur des événements qu'il raconte : c'est la poésie épique. L'effort de Schelling est de ramener à ces caractères fondamentaux tous les autres traits et, en particulier, toute la technique de chacun des genres et les sujets qui leur sont propres. Le genre n'est donc pas défini immédiatement par son objet ou sa technique, mais plutôt par la contenance et l'allure différentes que prend en chaque cas le génie poétique en face de ses objets.

Il est superflu de dire à quel point cette définition du genre par l'attitude mentale qu'il comporte correspond à l'esprit général de l'époque. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que cette conception renverse définitivement la signification des termes objectif et subjectif : le subjectif est identifié non plus à l'idéal, mais au personnel; et c'est dire qu'il est essentiellement ce qui se détache de l'ensemble pour affirmer à part son indépendance; qu'il est donc le principe du particulier, de la dispersion à l'infini, autrement dit qu'il est ce que Schelling appelait naguère l'objectif. En revanche, l'objectif redevient la totalité indivise, l'universel, bref tout ce qui était l'idéal ou le subjectif de la première *Exposition*. On voit quel rôle avant la philosophie morale la philosophie de l'art a joué dans cette inversion de sens[1].

Un second point important c'est que le genre est défini non pas d'une façon abstraite, mais tout comme la catégorie physique, par des types concrets, des réalités existantes. Le genre ne représente pas un problème à réaliser, un cadre à remplir, mais soit un problème déjà résolu, soit, puisque l'univers artistique a aussi un aspect historique, un résultat futur d'une évolution dont la loi est absolument déterminée par les conditions de l'identité

1. Cf. en particulier p. 640.

et de l'équilibre. L'art n'existe que tout achevé, dans l'œuvre faite ; les prétendues règles ne s'imposent pas de l'extérieur et ne sont pas antérieures à l'œuvre ; elles en sont tirées et n'en sont que l'expression abstraite. Le réel a bien nettement ici le caractère d'une norme.

Enfin l'ordre philosophique des genres n'est pas leur ordre historique. L'ordre historique va de l'épopée à la poésie lyrique ; philosophiquement la poésie lyrique est le premier genre, le moins universel, et le plus subjectif[1]. Cette question du rapport du développement logique des puissances avec leur développement historique a une importance considérable dans l'évolution de la pensée de Schelling. La philosophie de la nature n'en imposait nullement la solution : la nature n'a pas d'histoire ; elle est comme une totalité simultanée qui s'étale tout entière en surface. Le génie humain, au contraire, développe successivement ses puissances, et l'esprit de Schelling est beaucoup trop imprégné de la critique des frères Schlegel, et d'autre part de l'opposition de l'esprit moderne à l'esprit antique, pour nier purement et simplement la valeur de l'histoire.

Pourtant il n'en est pas encore à voir entre la dialectique et l'histoire une opposition : d'abord le problème de la détermination des genres n'est pas du tout historique, mais purement logique : tous les genres littéraires sont aussi nécessairement et éternellement déterminés que les catégories physiques ; leur apparition à un moment donné du temps est donc chose accidentelle dont Schelling ne tente pas l'explication philosophique. Il n'en est pas de même des caractères particuliers que prend chaque genre littéraire à l'époque antique et à l'époque moderne : ici des différences essentielles (différence dans le degré de subjectivité et d'objectivité de l'intuition littéraire) ont pour condition la durée : il ne s'agit pas notamment de construire *a priori* ni par imitation le genre qui man-

1. P. 639.

que à la poésie moderne, l'épopée. Celle-ci ne peut venir qu'à son heure[1].

Donc les problèmes historique et dialectique sont non pas opposés, mais séparés. Il y a plus : le premier est, au fond, résolu par la même méthode de construction que le second. L'esprit antique et moderne ne sont pas caractérisés autrement que par un écart vers le fini et l'objectivité, ou vers l'infini et l'idéalité. Cette opposition est par elle-même une opposition éternelle, une affirmation simultanée de toutes les puissances de l'absolu. Le caractère historique de cette opposition tend à séparer par la durée les deux termes opposés au lieu de les faire comme jaillir d'un acte simultané. Mais précisément cette séparation par de la durée apparaît comme ajoutée artificiellement à l'opposition elle-même : en droit l'opposition ancien-moderne est aussi peu soumise à la durée que l'opposition épique-lyrique, à laquelle on a enlevé tout caractère historique. Donc Schelling, bien que déjà inquiet de l'opposition du dialectique et de l'historique, n'en a pas encore pénétré le sens profond.

Pour le détail de cette critique littéraire, Schelling a tout emprunté aux frères Schlegel, dont il traduit les formules dans son système de l'identité. Lyrisme, épopée et drame, tels sont les trois genres fondamentaux.

Le lyrisme c'est le côté musical et subjectif de la poésie : chaque poème est caractérisé par l'unité de ton et la variété des rythmes. C'est la plus libre, la moins régulière des poésies; elle n'a son unité que dans l'état d'âme du poète, et, comme dans la musique, tout y est sans objet. Mais il y a un lyrisme antique et un lyrisme moderne; le premier est un lyrisme objectif qui ne fait appel qu'à des sentiments en rapport avec la vie nationale et publique; c'est le lyrisme grec qui, suivant F. Schlegel, est une poésie républicaine et civique, la

1. P. 669.

poésie de Pindare ou de Solon. Les modernes ont un lyrisme subjectif (Dante, Pétrarque) qui naît au temps des troubles civils, et qui trouve son inspiration dans les sentiments les plus personnels, particulièrement dans l'amour[1].

Le recueillement du fini dans l'infini, l'assujettissement du fait à la loi, c'est essentiellement l'action. C'est l'action ou l'histoire qui est l'objet de l'épopée. Mais encore faut-il préciser : dans l'action et l'histoire, le fait et la loi, la liberté et la nécessité apparaissent dissociés; la loi, extérieure à l'acte, prend alors la forme du Destin. Ce n'est là qu'une apparence : liberté et nécessité sont, en leur fond, identiques. Or c'est à ce moment d'indivision, avant leur opposition, que les prend le poète épique : le Destin homérique est intégré à la vie humaine; il ne provoque aucun sentiment de révolte. C'est cette action « en soi », qui est l'objet de l'épopée; et l'épopée elle-même est un miroir intemporel sans trouble où vient se refléter la succession qui n'existe que dans les objets : elle ne se modèle pas sur les objets, comme la poésie descriptive, où l'objet est chose fixe autour de laquelle tourne la poésie; c'est ici le poète qui reste impassible dans l'écoulement des événements. Au reste, comme le fait remarquer A. W. Schlegel, s'inspirant des idées de Wolf sur la pluralité des auteurs de l'épopée homérique, l'épopée a pour objet moins l'action elle-même, liée à l'unité du héros, que l'événement accidentel. L'épopée ignore complètement l'unité d'action; elle n'a à proprement parler ni commencement ni fin, c'est-à-dire qu'il est indifférent que le récit commence ici ou là. Il n'y a non plus aucune subordination hiérarchique des événements : tous ont un droit égal à être exposés : c'est comme une image de l'identité absolue où tout est égal à tout. Le poète laisse aux événements leur mouvement sans l'augmenter ni le ralentir. De là la technique particulière de l'épopée, le

1. P. 639-645.

rythme égal et lent de l'hexamètre, les longs discours, les comparaisons, les épisodes[1].

Ce qui vient d'être construit, c'est l'épopée homérique; on voit combien peu répondent à cette construction l'épopée virgilienne avec son manque de sérénité, ses intentions nationales et religieuses sous-jacentes, aussi bien que celle de Milton, et celle de Klopstock, le « poète de l'entendement ».

C'est ailleurs qu'il faut se tourner pour voir non pas ce qu'est (car elle n'existe pas encore), mais ce que sera l'épopée moderne. Chez Arioste s'introduit la subjectivité moderne. Si le sujet reste épique, la forme ne l'est plus. Les réflexions intercalées, l'ordre arbitrairement choisi des événements n'appartiennent pas au genre : mais c'est surtout l'introduction du merveilleux qui y est contraire. Il y a du merveilleux chez Homère, mais dont le poète n'est pas conscient comme tel; le monde divin y apparaît comme un monde naturel. Au contraire Arioste manifeste la conscience qu'il a de leur opposition.

On rencontre les caractères inverses dans le roman, qui est une forme moderne de l'épopée, et dont le type est choisi dans le *Don Quichotte* de Cervantès et surtout dans le *Wilhelm Meister* de Gœthe, dont l'influence littéraire fut alors très grande. Subjectif et fort limité par son sujet, il garde l'universalité et l'objectivité du récit épique. De là toute la technique du roman : l'observation d'un certain rythme même dans la prose (que l'on sent bien chez Cervantès); l'ironie qui indique que l'auteur est détaché de son sujet (à ceci se rattachent l'imperfection des héros du roman et la peinture de la réalité commune, prétexte à l'ironie); la forme narrative du roman (il critique la forme épistolaire); enfin le roman décrit des sentiments et des événements, choses relativement passagères,

1. P. 645-654. Comparer l'article de Schlegel *Über die homerische Poësie* (1796), ed. Minor, surtout p. 222.

plutôt que des caractères et des actions, choses relativement permanentes[1].

Le roman et le poème de chevalerie ne sont que des réalisations imparfaites, et l'âge moderne en est encore à attendre son épopée, l'épopée chrétienne qui doit clôturer la période romantique de l'art, comme l'épopée d'Homère a ouvert la période antique. Cette question a une importance particulière : en effet, bien que l'épopée ne soit ici qu'une des trois formes de la poésie, on peut se demander si, dans ses considérations historiques sur l'ensemble de l'évolution artistique, Schelling n'en fait pas le tout ou du moins le centre des arts et l'inspirateur de tous les autres. Ce trait est excellent pour montrer encore une fois l'indépendance relative qu'ont chez lui le problème de la déduction des genres littéraires et celui de l'histoire de l'art.

La solution la plus approchée du problème de l'épopée moderne est la Divine Comédie du Dante, sur qui Schelling publia un article spécial extrait de son cours[2]. C'est bien une solution, puisque son poème est par excellence un poème universel, où sont unis, sous forme poétique, tous les éléments de la culture de son temps; à cet égard, c'est une première tentative de la façon dont le poète doit utiliser la philosophie moderne. Mais cette solution est imparfaite à cause de tous les caractères de l'esprit moderne qu'elle reflète; c'est un poème à la fois individualiste et sans mythologie; il est l'expression rare, ne ressemblant à nulle autre chose, d'un génie individuel, non d'un esprit collectif; et c'est pour cette raison même qu'il ne contient pas cette expression plastique de la conscience d'un peuple, qu'on appelle la mythologie.

En somme l'œuvre d'art est collective, et l'esprit moderne infiniment libre et dispersé. Il y a là une opposition dont la future épopée doit marquer la solution; ceci dépend de la création d'une mythologie. Or le roman est

1. P. 669-676.
2. *S. W.*, I, v, 152-163.

bien créateur de mythes; don Quichotte et Sancho Pança sont des personnages mythiques et symboliques plus que réels; mais ce sont des mythes partiels.

Le drame[1] est une synthèse du lyrisme, qui traite seulement d'états subjectifs, et de l'épopée qui se borne aux événements objectifs. Dans le drame, la personne est représentée existante et objective, et l'événement devient l'action qui n'est rien que l'événement lié à la personne[2]. A vrai dire, Schelling tirerait peu de cette définition (seulement les caractères formels de l'action dramatique), s'il ne la rattachait, d'une façon assez artificielle, aux conceptions que Schiller a tirées de la tragédie antique, interprétée à l'aide de la philosophie de Fichte. Le tragique est pour lui, on le sait, le conflit de la nécessité et de la liberté, qui finit par la victoire de la liberté. L'action humaine consistant essentiellement à recueillir le fini dans l'infini, à identifier finalement le fait avec la nécessité, ce conflit est bien en effet le propre objet de la tragédie. Le Destin, nécessité extérieure à la conduite humaine, en est le motif essentiel, mais c'est certainement Schiller qu'il vise, et, par delà Schiller, Fichte, en disant que ce conflit ne se termine pas par la victoire de la liberté, mais par une complète égalité ou identité des deux : la personne humaine, vaincue par la nécessité, peut s'élever au-dessus d'elle par la conscience (Gesinnung).

Ainsi la fatalité tragique ne consiste pas dans un malheur extérieur et physique quelconque, comme l'a voulu Aristote, ce critique « d'entendement », qui n'est pas allé jusqu'à l'intuition de l'identité fondamentale. Le malheur tragique, c'est le crime accompli nécessairement, le crime d'Œdipe et de Phèdre. C'est une nécessité qui, au point de vue empirique de l'entendement, est incompréhensible, et qui passera pour l'effet du hasard. Et l'issue

1. P. 687-718.
2. Cf. sur l'opposition Begebenheit, Handlung, Schlegel, *loc. cit.*, p. 222, l. 17.

tragique, où la liberté s'égalise à la nécessité, c'est non pas nécessairement le dénouement malheureux (voyez les Euménides), c'est la soumission volontaire à la punition pour une faute involontaire.

Par là s'expliquent divers caractères de la technique dramatique : d'abord le rôle du merveilleux; il est grand dans la tragédie qui repose sur le conflit de deux mondes, le divin et l'humain. Le Dieu ne doit pas apparaître avec sa toute-puissance pour sauver l'homme; car l'homme ne doit son salut qu'à lui-même; le *deus ex machina* est la ruine de la tragédie. Ou bien le Dieu secourt l'homme; et il faudra qu'il y soit l'égal de l'homme; ou bien il lui est hostile, et il représente alors la force inflexible du destin. En second lieu des trois unités, la seule essentielle est, par opposition à l'épopée, l'unité d'action qui dégage et met en valeur le rythme de l'action, en éliminant l'accidentel. En troisième lieu, le chœur antique représente la réflexion du spectateur; il rend moins douloureux pour le spectateur la contemplation du tragique, en la faisant passer, en quelque sorte, par la réflexion.

Il est incontestable que tout ce développement repose en grande partie sur la *Poétique* d'Aristote, dont on sait l'admiration pour Sophocle : ce sont les mêmes questions qui se posent, et c'est bien dans le drame de Sophocle qu'on en trouve les solutions typiques. On conçoit aussi à quel point le drame d'Euripide, ce drame où la réflexion critique domine l'action, où la fatalité tragique a presque disparu, en un mot ce drame de l'*Aufklärung* hellénique devait être antipathique à Schelling[1].

Sa conception de la comédie est également tirée de la comédie grecque qui venait de faire l'objet d'un écrit des frères Schlegel. C'est sous cette influence qu'il n'accepte la comédie que comme satire de la vie publique, incompatible par conséquent avec le despotisme, et qu'il rejette la comédie de mœurs. Le comique peut d'ail-

1. P. 709-711.

leurs être construit comme l'inverse du tragique : le destin n'est redoutable que s'il est nécessité objective dans les choses; mettez au contraire la nécessité dans le sujet; faites du caractère individuel, de l'avarice par exemple, une sorte de fatalité qui s'affirme aussi absolue que le destin. Vous avez alors un destin qui s'anéantit comme tel; car il repose sur l'absurde prétention du particulier à être l'absolu; cette absurdité donne lieu au plaisir du comique; et ce plaisir s'exprime par le rire, sorte de détente succédant à la tension produite par l'aspect de la fatalité.

Comme d'habitude, Schelling définit de préférence le genre d'après des modèles antiques, et ce n'est qu'après qu'il indique la direction que lui a fait prendre la pensée moderne. C'est d'ailleurs dans le rapport au drame antique que toutes les questions sont posées. C'est d'abord le rapport du tragique au comique, puis celle de la mythologie, enfin celle de la fatalité. Sur le premier point, Schelling fait remarquer que, dans le drame moderne dont il prend le type dans Shakespeare (seul un fragment de Faust était alors connu), le comique s'ajoute au tragique, mais sans se mélanger avec lui. Pour les mythes, Shakespeare en trouve l'équivalent dans l'histoire, et Calderon dans les vies des Saints. La fatalité enfin est une idée foncièrement hostile à la pensée chrétienne; la force hostile à la volonté est une force infernale; et le péché ne paraît être admis que pour prouver la grâce. Aussi, suivant la direction générale de l'esprit moderne, faut-il chercher au *fatum* antique un équivalent subjectif; c'est cet équivalent que Shakespeare trouva dans le caractère.

TROISIÈME PARTIE

LES PROBLÈMES RELIGIEUX

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ET RELIGION.

§ I. — Schelling à Würzburg.

Le grand succès de la philosophie de la nature dans le public et chez les médecins, les espoirs que fondaient sur lui le groupe romantique avaient rendu l'amour-propre de Schelling extrêmement irritable. C'est son extrême orgueil littéraire qui le força à quitter Iéna. La *Litteraturzeitung* était l'organe conservateur d'Iéna; elle prétendait garder l'orthodoxie kantienne; d'abord ouverte à Fichte et aux Schlegel, elle leur avait laissé si peu de liberté qu'ils s'en étaient séparés pour fonder, l'un, le *Philosophische Journal*, les autres, l'*Athenäum*. Les griefs de Schelling peuvent paraître minces : il jugeait que le compte rendu que la *L. Z.* avait consacré à ses *Ideen* n'était qu'une analyse insignifiante et qui n'en faisait pas ressortir la nouveauté. Et le rédacteur Schütz se montrait d'abord assez conciliant lorsque, tout en refusant à Schelling la permission de faire lui-même le compte rendu de son œuvre, il lui demanda de désigner quelqu'un pour cette tâche. Même le refus de Schütz d'accepter

Steffens ne justifie guère les attaques violentes de Schelling contre « l'esprit rétrograde du journal, sa prétendue impartialité, et sa partialité pour la philosophie kantienne comprise à la lettre », toutes choses qui auraient dû amener le mépris plus que l'insulte. « Il est malheureusement à prévoir, écrit Schiller à Gœthe à propos de la réplique de Schütz, que Schelling n'aura pas la majorité de son côté. » De fait cette polémique, à laquelle poussait Schlegel, amena un double procès en diffamation où les deux parties adverses furent chacune condamnées à une amende (avril et mai 1800).

Deux ans après (avril 1802), au moment où la philosophie de la nature, dans toute sa gloire, était devenue la source d'inspirations de nombreuses thèses de la faculté de Bamberg, les attaques recommencèrent dans le journal : il ne s'agissait plus maintenant de théorie, mais des funestes conséquences pratiques que pouvait avoir la nouvelle philosophie. La réponse de Schelling fut un débordement d'injures et de grossièretés. La polémique prit un tour tout à fait personnel ; on alla jusqu'à accuser Schelling d'avoir été, par ses ordonnances, la cause de la mort d'Augusta Böhmer, et ce fut A. W. Schlegel, encore mari de Caroline, qui se vit chargé de répondre.

A ce moment avait lieu sous le gouvernement de Max Joseph et de Montgelas, son premier ministre, une réorganisation intellectuelle et morale de la Bavière. Les tendances libérales se manifestent par la fin de l'influence des jésuites, l'essai pour créer une école non confessionnelle, l'admission des protestants aux fonctions publiques. C'est dans cette Bavière catholique et libérale que Schelling devait passer la plus grande partie de sa vie (1803-1841). Avec d'autres professeurs d'Iéna, il fut appelé à la nouvelle université de Würzburg (30 avril 1803) ; il avait alors assez de réputation pour mettre le gouvernement bavarois en demeure de choisir entre lui et son ennemi Schütz dont il avait été également question. C'est de cette époque de Würzburg que datent

l'article *Philosophie et Religion,* qui marquait une nouvelle direction de la pensée de Schelling.

§ II. — Philosophie et Religion [1].

En 1804, il arriva à la philosophie de Schelling ce qui arrive presque nécessairement à toute philosophie spéculative, qui considère non seulement que son objet lui est donné par le savoir et pour le savoir, mais qu'il est intégralement pénétré par lui, qu'il est au fond le savoir même réalisé. Dans ces conditions la philosophie obtient (en droit, car en fait l'image est subordonnée à bien des conditions subjectives que Schelling ne songe pas à nier) une image complète de l'univers; au terme (idéal) de l'intuition qui l'a produite et que reproduit le philosophe, elle est établie *ne varietur* comme un modèle éternel devant l'esprit.

Et alors, devant cette sorte d'œuvre d'art, une série de questions ne peut manquer de se poser : comment accordez-vous avec cette image l'existence des êtres finis, la liberté et l'efficacité de l'action humaine, le devenir de l'histoire, les relations proprement religieuses de Dieu avec l'homme, c'est-à-dire celles qui ne consistent pas dans la relation d'une raison universelle à un objet contemplé, mais dans des rapports personnels tels que ceux de la révélation, de la grâce et du salut?

Ce fut un ami de Schelling, C. A. Eschenmayer, qui se chargea de poser ces questions dans son traité [2] : *Die Philosophie in ihren Uebergang zur Nichtphilosophie.*

1. *Philosophie und Religion*, I, VI, p. 11-70.

2. Eschenmayer était un médecin würtemburgeois, dont Schelling avait depuis longtemps apprécié les mérites en philosophie de la nature; dès 1798, il publia un essai de déduction des lois des phénomènes magnétiques d'après les principes de la métaphysique de la nature, par conséquent *a priori*. Il partait de la métaphysique de Kant, de la construction de la matière avec les deux forces d'attraction et de répulsion, mais voulait, par cette méthode, déduire non seulement la quantité, mais les qualités de la matière; c'est dire qu'il se place sur le même terrain que Schelling.

Votre absolu purement rationnel, disait-il, n'est pas le Dieu de la religion[1]. Par cette identité absolue, vous ne pouvez expliquer ni la conscience que Dieu a de lui-même, puisqu'elle implique une distinction en sujet et objet, ni l'origine d'êtres finis différenciés et distincts les uns des autres, puisque l'identité ne contient aucun principe de distinction ou cesse alors d'être l'identité. Dans votre absolu, tout est sur le même plan, et on ne peut donc s'expliquer d'où vient la volonté qui fait irruption dans cette nécessité rationnelle[2]. En excluant la société des êtres raisonnables, vous excluez la vertu[3].

Ces objections ne signifient pas cependant, pour Eschenmayer, la condamnation pure et simple du système; il reste, pour sa part, un philosophe de la nature, à condition que le système n'excède pas certaines limites : conformément à la direction d'esprit qui se fait sentir chez Kant et chez Jacobi, il admet à côté de la raison une autre source de connaissance, la croyance, qui nous renseigne sur l'au-delà de l'absolu rationnel, sur le Dieu personnel source de liberté et de salut[4]. Ainsi religion et philosophie peuvent vivre côte à côte, et la croyance pénètre en profondeur sous la surface étalée par l'intuition rationnelle.

Il est bon de remarquer que, dès ce moment, toutes ces réalités sous-jacentes qu'elle atteint sont des réalités religieuses, que tous les philosophes allemands de cette époque, aussi bien Eschenmayer et Jacobi que Hegel et Schelling, ne séparent pas ce sentiment de la réalité de l'être pour soi du sentiment religieux, que la liberté humaine par exemple ou l'existence de l'histoire n'offrent

1. *Ib.*, § 40.
2. *Ib.*, § 51-54.
3. *Ib.*, § 86.
4. Il diffère cependant de Kant, en ce qu'il considère la croyance non comme une conviction subjective, mais comme une sorte de réalité absolue. La croyance est « das Höchste, nicht ein Kantisches bloss subjectiv zureichendes und reflectirtes Fürwahrhalten » (Lettre à Schelling du 30 mars 1804; *Aus Sch. Leben*, p. 13).

tout leur sens qu'à l'occasion du problème du mal ou de celui de la rédemption. Cette idée, universellement partagée, donne son aspect particulier au problème universel qui s'impose à toute philosophie spéculative : le rapport du réel et du rationnel.

Il va sans dire qu'un dualisme comme celui d'Eschenmayer (et nous le verrons de Jacobi) répugnait à l'esprit de Schelling. Au reste, cette opposition de la philosophie et de la religion lui apparaît comme un phénomène historique tout à fait accidentel, dérivé du caractère exotérique qu'a pris la religion chrétienne, et contraire aux plus vieilles traditions antiques[1].

Mais d'autre part, puisqu'il ne peut être question de supprimer de pareils problèmes, on est bien contraint de l'accepter si la philosophie ne peut en donner de solution. Il est vrai que Schelling s'était contenté dans le *Darstellung* de supprimer le problème de l'origine des êtres finis, comme mal posé. Mais il a vu par la suite la solidarité de ce problème avec une foule d'autres, celui de la liberté, de l'origine du mal, etc., que l'on ne peut aussi facilement supprimer. L'article « Philosophie et Religion » est donc destiné à chercher cette solution, en se plaçant sur le terrain du *Bruno* et de la *Première Exposition*[2].

Comprenons bien, pour éviter tout malentendu sur les évolutions de la pensée de Schelling, la méthode qu'il veut appliquer. Il ne s'agit ni de réfuter Eschenmayer, ni de déduire mécaniquement du système de l'identité la solution du problème religieux, comme des corollaires d'un principe, mais en suivant *ab ovo* le déroulement spontané du principe suprême de voir comment le point de vue d'Eschenmayer se retrouve comme un point de

1. *Ph. und Rel.*, p. 16 ; cf. l'appendice sur les mystères, p. 65 sq.
2. Lettre d'avril 1804 à Eschenmayer (*Aus Sch. Leb.*, p. 14). L'écrit d'Eschenmayer lui a fait voir qu'il fallait aller un peu plus loin : seulement « il croit trouver cette sphère nouvelle encore dans la spéculation, et y voir bien plus clair par cet organe (la spéculation) que par la croyance ».

vue subordonné, et comment ces problèmes se posent et se résolvent pour ainsi dire à leur place marquée.

Aussi la question des modifications de la pensée de Schelling consiste à chercher non pas directement comment les principes se sont modifiés, mais plutôt comment les questions à résoudre ont réagi sur des principes qui n'étaient pas faits primitivement pour les résoudre. Jusqu'à quel point même elles sont conscientes, est un problème fort délicat mais qui ne vient qu'ensuite.

La nouveauté essentielle de ce traité est une explication de la nature et de l'histoire fondée sur une interprétation philosophique des idées religieuses de chute et de rédemption; ces faits eux-mêmes ne sont possibles que par la liberté qui est aussi, non pas expliquée, mais posée comme un terme nécessaire dans l'ensemble de l'univers moral.

Mais ces faits ne sont-ils pas par nature irrationnels? Il faut se rappeler que les limites de la religion rationnelle sont en Allemagne singulièrement plus étendues que celles du culte de la Raison, que Kant dans sa « Religion dans les limites de la simple raison », ouvrage admiré de Schelling, a fait de ces idées l'objet de recherches philosophiques, et qu'enfin Schelling subit l'influence de l'esprit de son temps : or, c'est l'époque des religions philosophiques non plus à la mode française où la réalité religieuse devient exsangue, mais à la mode allemande où la religion toute entière, avec sa spiritualité et ses croyances révélées, doit être non pas limitée, mais accrue et assimilée par la raison.

Il nous faut donc chercher comment l'idée de chute pouvait être interprétée dans le système de l'identité pour fournir l'explication qu'on lui demandait.

Dans son ensemble le traité repose sur une démonstration par l'absurde : 1° Il n'y a aucune liaison continue, aucune transition possible entre l'absolu et les êtres finis; 2° on ne trouve donc dans l'Absolu aucun moyen d'expliquer l'existence des êtres finis (avec toutes leurs

conséquences : la nature et l'histoire) ; il faut donc avoir recours à une spontanéité propre de ces êtres.

Sur le premier point aucune idée très neuve, mais quelques indications intéressantes. D'abord, il écarte les solutions d'Eschenmayer (le Dieu de la croyance supérieur à l'Absolu de la raison) par l'argument au fond spinoziste que ce Dieu devrait être absolu, et qu'il devrait y avoir deux absolus, ce qui est impossible. Reste donc l'Absolu, qui est bien, en un sens, l'objet d'une croyance, mais d'une façon tout à fait accidentelle : en effet, la connaissance de l'absolu a des conditions subjectives nombreuses ; si universelle qu'elle soit en droit, elle est, en fait, restreinte au très petit nombre d'individus capables de s'affranchir de la connaissance morcelée du fini : en ce sens elle est une croyance. De plus ces conditions peuvent être réalisées d'une façon si précaire et si momentanée que, au milieu de la connaissance finie, l'Absolu disparaîtra aussi brusquement qu'il est apparu ; en ce sens encore, il est plutôt objet de croyance.

Mais, en lui-même, il est objet d'une intuition intellectuelle, dont Schelling affirme plusieurs fois la discontinuité avec la connaissance finie : la connaissance de l'être fini y mène si peu que l'on ne peut donner une idée (négative) de l'Absolu qu'en disant qu'il n'est pas l'être fini : c'est seulement parce que l'âme est essentiellement connaissance intuition intellectuelle qu'elle peut l'atteindre[1].

Ainsi sont coupés tous les liens avec la connaissance finie. Mais l'Absolu a une vie intime dont les moments peuvent être décrits et séparés tout au moins idéalement ; ne peut-on pas arriver à saisir dans cette vie l'origine de l'être fini ? Le moteur de cette vie est la passion de la connaissance : l'Absolu veut exister pour lui-même, se connaître. Or, toujours fidèle à ses origines fichtéennes, Schelling admet que la connaissance est essentiellement

1. P. 21-27.

la position d'un objet par et pour le sujet : donc l'Absolu, d'abord purement idéal, sujet renfermé en lui-même, doit, pour se connaître, se poser comme objet. — Mais n'y a-t-il pas justement dans cette position toutes les conditions de la production des êtres finis; l'absolu, pour se connaître, s'extériorise et se divise? — Nullement; il n'y a pas de succession véritable en ces moments; l'acte de se connaître est éternel; l'absolu ne se divise pas partie en sujet, partie en objet comme le moi de Fichte; il est tout entier, indivisible, dans le sujet comme dans l'objet. — Mais il suit également de là que l'objet n'est pas pure ment objet, pur spectacle (Angeschautes); il a aussi son en soi, son sujet; et ainsi dans l'objet doit se renouveler la vie même de l'absolu, et le processus de connaissance de soi-même qui en est la loi. Ce processus donne naissance aux Idées qui ne sont que des répétitions à l'infini de l'acte de connaissance de soi-même qui est la forme de l'Absolu. Mais l'idée n'a sa réalité que dans cet acte même, et elle ne nous fait nullement sortir de l'absolu[1].

Ainsi l'absolu est achevé, fermé en soi, sans fissure pour y introduire l'être fini. Dira-t-on, avec la théorie de l'émanation, que les productions de l'absolu perdent quelque chose de leur force à mesure qu'elles s'éloignent davantage de leur centre, et que, par une gradation infinie, elles tendent à la multiplicité et à la matière[2]? Ce serait méconnaître que toute production de l'Absolu est nécessairement absolue comme lui. Voudra-t-on admettre, avec le *Timée* (que Schelling considère comme faussement attribué à Platon, parce que contraire à l'esprit du platonisme), un dualisme initial entre une matière indéterminée et l'Absolu, et voir l'origine de l'être fini dans la détermination progressive de cette matière par l'absolu? Théorie grossièrement réaliste, équivalente,

1. P. 29-36.
2. P. 38.

au fond, au dualisme des Perses qui admettent la dualité de deux principes[1].

Il y a donc discontinuité entre l'Absolu et le monde des choses finies : c'est pourquoi l'on ne peut attribuer l'origine de ces choses qu'à un acte spontané, inexplicable par lui-même, par conséquent libre, qui les pose en dehors de l'absolu. Le sujet de cet acte, ce sont les Idées. Ces Idées peuvent, en effet, être envisagées sous un double rapport : d'abord dans leur rapport à l'absolu, où elles ont leur être et leur substance, puis en elles-mêmes, puisqu'elles ne sont pas des images muettes inscrites sur un tableau, et que l'Absolu leur a communiqué sa subjectivité. De là, pour les Idées, comme l'avait déjà fait remarquer le *Bruno*[2], une double possibilité, celle de vivre en elles-mêmes et de vivre dans l'absolu. Ce choix est la matière de l'acte libre qui donnera naissance au monde sensible. Veulent-elles, en effet, vivre en elles-mêmes, elles n'ont plus le soutien de l'absolu; c'est-à-dire que leur réalité cesse d'être déterminée par leur simple concept ou idéalité, ce qui est la définition même de l'être fini et phénoménal, soumis à la loi de causalité qui énonce que tout être a son fondement hors de lui-même[3].

La liberté devient donc pièce essentielle du système : il faut remarquer cependant que la pensée de Schelling, encore trop imprégnée de spinozisme, n'est pas fixe sur les conditions de cet acte. D'une part la liberté par laquelle l'Idée se dégrade en être fini lui apparaît comme une fausse liberté au prix de la véritable liberté, identique avec la nécessité, par laquelle l'Idée se fixe dans l'Absolu : il y a là une oscillation de pensée assez gênante et la liberté au premier sens devient, contrairement aux intentions de l'auteur, une privation plus qu'un acte positif. D'autre part cet acte lui-même est-il vraiment

1. P. 36-37.
2. P. 28-29.
3. P. 41-42.

libre? L'idée directrice de Schelling avait été jusqu'alors que la science arrive à la réalité totale en épuisant le champ du possible; c'est l'idée spinoziste que dans l'absolu tout possible est réel. Or il y a pour l'Idée deux directions possibles, la direction vers elle-même ou vers l'absolu; pour que sa liberté soit réelle, il faut qu'elle choisisse l'une aux dépens de l'autre; mais telle n'est pas la pensée de Schelling; il admet que l'acte qui pose le monde fini est aussi éternel, soustrait à la durée que l'acte par lequel les Idées sont dans l'Absolu, ce qui, au fond, force l'Idée à épuiser le champ des possibilités et lui enlève toute activité véritable.

Très obscur sur les conditions de l'acte, il trouve dans le système de Fichte une image qui doit en préciser la nature. On sait que pour Fichte, le moi n'est rien que l'acte par lequel il se pose et exclut de lui le non-moi. C'est cet égoïsme ou plutôt cette égoïté (Ichheit, Selbstheit) qui, généralisée, étendue à la nature par l'interprétation que l'on sait des forces de magnétisme et de cohésion, explique le caractère fini, morcelé, limité des êtres du monde phénoménal[1].

Avant de décrire brièvement les conséquences de cet acte fondamental, dans la nature et dans l'histoire, une remarque est nécessaire : la philosophie de la nature que nous rencontrons ici est-elle la même que celle de la *Darstellung?* Oui et non; oui, si nous en considérons les matériaux; ici comme là nous voyons l'idéalité se perdre dans la nature, se morceler dans l'espace; ici comme là la succession des formes naturelles s'explique non pas par l'action continue, directe et incessante de l'unique principe de l'Égoïté; car l'Idée reste éternellement en elle-même; la nature est plutôt l'histoire d'une série de victoires et de défaites de chacun des deux principes, le principe qui affirme la particularité de chaque être, et celui qui la nie, jusqu'à l'équilibre définitif que ces deux

1. P. 42-43.

principes obtiennent enfin chez l'homme ; c'est toujours l'oscillation et la compensation que nous avons décrites. Non, cependant, si l'on en considère la signification dans l'ensemble : car la nature de *Philosophie et Religion,* c'est le processus par lequel l'Idée s'éloigne réellement de son centre et déchoit de l'Absolu ; ce que l'on veut nous décrire c'est le monde fini et réel. Et, sans doute, dans la *Darstellung,* la nature vient aussi d'un écart par rapport à l'Identité absolue, mais d'un écart purement idéal. Ce qui était là-bas un tableau total de toutes les possibilités rationnelles devient ici une série d'actes de l'Idée s'enfonçant en son égoïté, puis en revenant par des mouvements alternatifs. A la simultanéité des formes contemplées d'une vue totale se substitue la série successive des actes en lesquels se résout l'acte fondamental de la liberté.

Il y a ici plus qu'une opposition de points de vue : si la nature dépend de l'acte d'égoïté, elle ne peut plus être à aucun degré dans l'Absolu, ni être définie un des côtés de l'Absolu ; elle est le début de l'évolution qui ramènera l'Idée à l'Absolu, début où l'Idée se donne une matière et un corps [1].

Aussi bien l'attention de Schelling se concentre-t-elle sur l'Histoire qui commence avec l'apparition de l'homme. La notion, pour ainsi dire purement physique, de l'écart de l'Idée par rapport à l'Absolu se transforme en la notion morale de chute.

Pour l'homme se reproduit, à un étage supérieur, dans le monde spirituel, l'alternative qui se posait à l'Idée. Restera-t-il ce qu'il est en soi, la conciliation de l'idéal et du réel ? Au contraire, ce qui est la seconde possibilité, déchoira-t-il de l'absolu ?

Toute la vie morale de l'homme gravite autour de cette notion : ceci se comprend aisément ; il n'y a de morale que là où il y a action : or l'action (ceci contre Fichte,

1. P. 44-50.

contre Schleiermacher, est le point de vue essentiellement spéculatif) ne peut se trouver dans le principe lui-même; l'Absolu est, il n'agit pas. L'action ne se trouvera donc que hors du principe ; c'est dire qu'elle sera nécessairement une déchéance du principe. Si Schelling ne le dit pas, on peut voir facilement que toute action est déchéance et par conséquent mal.

Dès lors toute moralité sera non pas un acte positif d'obéissance à une loi extérieure ou intérieure, mais consistera, si l'on nous permet l'expression, à rattraper les conséquences de l'acte primitif, à retourner en Dieu ou dans l'Absolu [1].

Cette déchéance suivie de ce salut, c'est l'Histoire même de l'Humanité, la double épopée, l'Iliade où elle s'éloigne du centre, l'Odysée où elle y rentre [2].

Mais, dira-t-on, si la liberté est réelle, comment l'Histoire peut-elle être considérée comme un processus nécessaire? Ne peut-elle pas s'arrêter? Ne peut-elle pas même ne pas commencer? L'homme est, en soi, au terme de la nature conciliation, équilibre de l'Idéal et du Réel; s'il a la possibilité de déchoir, il a aussi celle de rester dans cet équilibre, et alors il n'y a plus d'Histoire. Mais supposons-le déchu, — d'où vient la nécessité de la rédemption? Stirner ne propose-t-il pas précisément d'arrêter l'Histoire à ce règne de l'égoïté?

Aussi bien pour la liberté humaine que pour la liberté en général, Schelling, fidèle à la spéculation, paraît encore moins vouloir une contingence réelle qu'un épuisement de toutes les possibilités; l'Histoire est une de ces possibilités qui doit se réaliser. Mais il y a une autre raison plus spéciale : c'est l'idée chrétienne que l'homme racheté de la déchéance est bien supérieur à l'homme primitif; ce qui était en celui-ci savoir inconscient, bonté involontaire, devient chez celui-là savoir conscient et méritoire. De plus, une fois le branle donné à l'histoire

1. P. 55-56.
2. P. 57.

par la chute, la rédemption est une nécessité : Schelling ne se figure pas le progrès comme résultant d'un passage spontané du mal au bien. Le bien doit exister essentiellement, tandis que le mal est accidentel; le progrès consiste dans la manifestation graduelle de ce caractère accidentel. Au fond même, le mal est déjà vaincu et surmonté chez des esprits plus divins, protecteurs des hommes; il est actuellement vaincu chez le rédempteur, et le bien est plutôt une révélation de la vérité qu'un objet de notre effort [1].

On voit les graves changements que le problème religieux introduit dans la pensée de Schelling; comme on l'a dit excellemment, « son sentiment de la vie devient autre [2] ». La joie esthétique qu'il goûtait à contempler l'harmonieuse totalité des êtres a fait place à la conscience de la lacune qui existe entre cette vie dans l'Absolu et notre vie finie. L'Absolu est devenu « le paradis perdu à regagner ». A partir de 1806 surtout, la préoccupation religieuse va devenir exclusive [3].

§ III. — Polémique avec Fichte.

De l'article *Philosophie et Religion,* jusqu'aux *Recherches philosophiques sur l'Essence de la liberté humaine,* Schelling ne publie aucun exposé d'ensemble. Pourtant une lecture attentive de ses comptes rendus et articles donne de précieuses indications sur l'état de sa pensée de 1804 à 1809.

Il faut en excepter pourtant de purs écrits de propagande comme les articles des *Annales de la médecine*

1. P. 60 sq.
2. Braun, p. 128.
3. Lettre à Windischmann de 1806 : « Depuis Iéna, j'ai vu que la religion, la croyance publique, la vie dans l'État sont le point autour duquel se meut et où doit être fixé le levier qui doit ébranler cette masse humaine inerte. »

comme science [1]. Ces articles ne sont, au dire de l'auteur, qu'une exposition historique des principes de système, sans valeur démonstrative[2]. Ils sont destinés à réagir contre l'abus que les médecins avaient fait de la Philosophie de la nature. Cet abus consistait à prendre, dans leur abstraction, les concepts de la nature, et à essayer, par des combinaisons purement analytiques, d'en tirer des applications [3]. D'où l'exposé très vivant et concret que tente ici Schelling : la philosophie n'a pas affaire à des concepts abstraits, mais à des réalités individuelles; elle ne proclame nullement le néant des choses particulières individuelles, mais au contraire exalte, en faisant voir en chacun la présence de la réalité infinie[4]. Elle sait le prix de l'originalité[5]. Elle ne se refuse nullement l'expérience; elle l'étend et l'interprète d'une façon nouvelle [6].

En un mot, c'est peut-être dans ce traité qu'il pousse au point le plus extrême la réhabilitation de la connaissance immédiate, où le sujet et l'objet se perdent l'un dans l'autre. Il attaque également les deux tendances opposées et qui partent au fond du même principe, celle qui, sous le nom de désir, de sentiment ou de croyance, introduit la subjectivité dans la connaissance de l'absolu, et celle qui fait de l'absolu un objet ou une chose.

Au fond (et ce n'est pas là une idée nouvelle, mais elle n'a jamais été exprimée plus fortement qu'ici), il veut avant tout garantir son système des dangers qui menacent toute philosophie qui veut être à la fois intuitive et universelle. L'intuition, par là même qu'elle est immédiate, semble condamnée à être limitée et particulière; et

1. *Jahrbucher der Medicin als Wissenschaft.* Journal fondé avec Marcus, le 5 juillet 1805, en vue des applications médicales de la philosophie de la nature (I, VII, p. 131-288).
2. P. 146, § 30.
3. P. 136-137.
4. P. 133; p. 199, § 8.
5. Cf p. 145, § 28, sur la façon dont il comprend une école.
6. P. 136; p. 146, § 32 sq.

un système qui veut être universel doit déborder l'intuition et ne peut le faire que grâce à la pensée conceptuelle et discursive. Or c'est l'universalité du système qui séduisit certains disciples de Schelling : il était temps, pour parer à ce danger qui risquait de réduire la philosophie de la nature à une pure scolastique verbale, de donner un vigoureux coup de barre du côté de l'intuition. Peut-être, même à son point de vue, dépasse-t-il ici les bornes; il est obligé d'avouer que la science, toute féconde qu'elle soit par l'intuition, renferme un mouvement par lequel la pensée va d'un concept à l'autre : or l'intuition en elle-même est éternelle, elle exclut tout mouvement et toute succession; contrairement à une célèbre philosophie contemporaine de l'intuition, le mouvement et la succession sont considérés uniquement sous leur aspect dialectique et conceptuel, comme des résultats. Obligé de choisir entre les nécessités de la science, et ce qu'il croit être les exigences de l'intuition, Schelling en arrive à considérer le progrès dans la science comme un caractère accidentel et provisoire qui doit disparaître dans la simultanéité de l'intuition.

Mais le Schelling des *Annales* aussi bien que celui des leçons de Würzburg est seulement un Schelling professeur et propagandiste, engagé d'honneur, pour ainsi dire, à diriger le mouvement qu'il a suscité. C'est ailleurs qu'il faut chercher les traces du développement personnel de sa pensée.

Ce qui s'impose pour le moment à Schelling, ce sont deux questions pour ainsi dire préliminaires que, dans son ardeur à construire le système, il n'avait pas suffisamment résolues :

1° Comment se justifie la connaissance de l'absolu?

2° Quel rapport y a-t-il entre son naturalisme, et les besoins moraux et religieux de la civilisation où il vit?

On ne justifie pas une intuition : on la possède ou on ne la possède pas. Schelling était souvent revenu sur cette pensée à propos de la connaissance de l'absolu, montrant

surabondamment que les formules qu'on peut en donner sont des formules purement négatives, ou que la préparation à cette intuition consiste plus à supprimer les obstacles qui s'y opposent qu'à en déterminer les conditions positives[1].

Mais la prétendue universalité de droit est-elle possible sans l'universalité de fait? Et lorsque Fichte lui oppose « qu'il considère comme une absurdité une vie qui serait à la fois divine et réelle [2] », qu'il voit, lui, le monde séparé, divisé, morcelé en objets distincts, ceci ne ramène-t-il pas la question entre lui et Schelling à une opposition entre deux visions du monde, également taxées de subjectivité?

Peut-on justifier l'une des deux en montrant qu'elle est plus féconde que l'autre? C'est bien, en effet, une des idées favorites de Schelling que l'on ne peut juger la connaissance de l'absolu que dans son développement total et systématique, que ce jugement est une question finale et non préliminaire. Mais encore n'est-ce pas la systématisation possible qui est en question, mais la conformité de ce système à la réalité. Schelling dira-t-il que cette conformité ne peut être rien d'extérieur, que la vérité en est immanente, étant assurée justement par la réalité de son principe? Nous voilà au rouet; car c'est cette réalité qui est en question. (En ce sens, Schelling a raison de répondre à Fichte [3] que la méthode des physiciens qui vont des phénomènes à la loi, et de la loi aux phénomènes, ne peut être pour lui qu'un cercle vicieux, cause de ces absurdes théories mécaniques dont les principes sont en eux-mêmes arbitraires et justifiés seulement par leurs conséquences).

1. Particulièrement *Philosophie und Relig.*, p. 25-26.
2. Cité par Schelling dans *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806, I, VII, p. 130), p. 96. Ce sont des réponses aux critiques de Fichte dans ses deux ouvrages *Ueber das Wesen des Gelehrten* (1806) et *Anweisung zum seligen Leben* (1806).
3. *Ibid.*, p. 102-103.

Schelling songe d'ailleurs si peu à s'appuyer sur la réussite, qu'il fait un constant grief à Fichte de n'avoir édifié son système que pour les avantages pratiques qu'il y trouvait [1].

En revanche, ce qui ne peut être justification peut devenir matière d'une grave objection que Fichte ne manque pas de lui faire. Si l'intuition a une valeur réelle, la philosophie de la nature d'une part doit être d'accord avec l'expérience, d'autre part peut être mise en demeure d'indiquer, dans une région encore inexplorée de l'expérience, une expérimentation avec ses résultats. Or le premier point est en principe impossible, parce que la connaissance *a priori* ne peut atteindre que les catégories issues de la réflexion constitutive du monde sensible [2]; donc les courtes et séduisantes démonstrations *a priori* par lesquelles Schelling remplace l'expérimentation ne sont valables qu'en apparence [3] et ses prétendues explications ne sont que des allégories poétiques [4]. Aussi était-il sûr d'avance qu'il ne pourrait répondre à la mise en demeure.

On voit comment déjà se pressent les éternelles objections contre toute philosophie de la nature. L'objet de notre prétendue intuition et l'objet d'expérience sont deux. — Nullement, répond Schelling; il y a plutôt deux expériences; ou plutôt il y a une expérience qui est la vôtre, dans laquelle les objets sont désubjectivés, séparés du tout [5]. « Je vois, dites-vous, la matière comme une multiplicité étendue dans l'espace, divisible et limitée. — L'erreur fondamentale, voilà ma réponse, est que tu penses la voir; tu peux aussi bien m'assurer que tu vois les taches du soleil, faisant ainsi une vision de ton incapacité de voir. Tu contemples, sans le savoir

1. Surtout p. 79-80.
2. *Ibid.*, p. 98.
3. P. 103-104.
4. P. 105-106.
5. P. 60.

ni le vouloir, l'unité de ce qui est lié avec le lien, c'est-à-dire le lien lui-même; tout le reste, tu peux le penser ou l'imaginer, non le voir en vérité. » Il faut revenir pour le comprendre à l'impression immédiate, à la « simplicité originaire de l'acte de voir et de sentir ». Cet appel d'une expérience fausse à une expérience élargie rend d'ailleurs également illusoire toute distinction entre vérités *a posteriori* et vérités *a priori* : toute vérité (Schelling l'avait déjà dit avec moins de force) est originairement vérité d'expérience, et devient *a priori* par son entrée dans le système [1]; Dieu est une vérité expérimentale. L'erreur, dira-t-il plus tard, est d'avoir identifié le monde sensible et le monde de l'expérience, alors que l'idéal est dans le réel objet d'expérience. Aussi doit-on croire à un accord final et complet entre la science expérimentale et la philosophie nouvelle.

Pour le second point, l'exigence de Fichte, prise à la rigueur, n'a pas de sens, puisqu'elle suppose des sphères isolées dans la nature, où toutes les forces sont partout présentes; cependant Schelling se vante ici comme bien souvent d'avoir prédit des découvertes, ici les expériences de Coulomb sur la polarité du zinc et de l'argent, comme beaucoup plus tard les expériences de Faraday sur l'électro-magnétisme [2].

Ces réponses ne justifient naturellement pas l'intuition ; du moins elles montrent qu'elle n'est pas impossible.

Elles ne prouvent finalement l'intuition que par l'expérience qu'il en a, c'est-à-dire le sentiment contraignant de sa réalité présente sur un tempérament intellectuel, tel que celui de Schelling; c'est au fond le sentiment

1. *Einleitung zu dem Entwurf* (1799), I, III, 278; cf. *Darleg.*, p. 99 sq.

2. P. 107-110. La réplique est-elle valable ? Il y a une distance infinie entre l'affirmation générale d'un rapport entre le magnétisme et l'électricité (c'est la philosophie de la nature) et la recherche de la loi précise à laquelle il est soumis (c'est la science). Supprimez de la science toute considération sur la quantité, considérations tout à fait accidentelles à un point de vue non pratique et purement spéculatif, il restera les affirmations de la philosophie de la nature.

puissant de la réalité absolue, primitive de l'idéal et du spirituel. Fichte, cependant, n'est pas moins spiritualiste; mais il y a une différence. Si l'esprit est essentiellement ce qui établit la liaison entre des termes discontinus, ce qui absorbe les êtres séparés, ce qui supprime l'impénétrable, il y a, pourrait-on dire, deux esprits : l'esprit conquérant, dominateur, pour qui il y a, primitivement, une réalité discontinue qu'il faut vaincre et absorber; c'est l'idéal tel que l'entendait Fichte; et l'esprit amour, où toutes choses viennent se fondre, à qui la discontinuité n'apparaît nullement comme un fait primitif, mais comme une déchéance et une faute contre l'amour; le sentiment fondamental de Schelling, c'est l'émotion du continu. « Qui pourrait, sans une profonde émotion, contempler dans la totalité du monde ce courant éternellement actif et fécondant qui déborde sur ses rives, brise ce qui momentanément le contient, mais pour s'introduire ailleurs, sans jamais y séjourner ni être assujetti[1]. » Pour Fichte, la continuité est en quelque sorte une limite vers laquelle tend la réalité, la vie réelle et sérieuse amène à tenir compte du monde morcelé et discontinu, de ce lieu où rien n'est éternel; rien de tragique ni de douloureux dans cette vision, comme le lui reproche Schelling[2]. Là où Schelling doit voir, dans le refus à s'épancher, un désir de haine et de contradiction[3], Fichte n'aperçoit que la volonté de dominer, l'occasion de bravoure et d'héroïsme. Au contraire, ce monde de la réflexion, où les choses s'isolent hostilement, ne peut être pour Schelling qu'une sorte de cauchemar affreux, heureusement sans réalité véritable[4].

C'était l'époque où Fichte tentait de couronner son

1. *Jarhbüch. der Medicin*, I, VII, p. 198, § 2.
2. P. 95.
3. P. 114 bas.
4. L'existence du continu dans le monde, c'est toute la sécurité compatible avec la diversité d'aspect et le changement continuel des choses.

système par une philosophie religieuse superposée à la philosophie morale.

Or, comme à beaucoup d'autres, le naturalisme de Schelling, son dogme de la divinité de la nature lui paraissaient, au point de vue moral, un scandale. Il y voyait ce qu'il y avait dans le naturalisme de la Renaissance, la justification de toutes les passions naturelles, de tous les désirs, et en même temps une sorte de mysticisme panthéiste où sombraient, dans l'enthousiasme et le ravissement de se sentir uni au grand tout, la dignité personnelle et l'effort moral. L'existence crépusculaire, équivalente au non-être qu'il accorde dans son article *Philosophie et Religion* au monde des êtres finis, et sur laquelle même il paraît encore revenir dans sa polémique et dans ses articles des *Annales de Médecine*[1], ne serait pas suffisante pour répondre à l'objection en offrant un champ sérieux à l'activité morale.

Pour saisir dans toute sa portée l'argumentation de Fichte, il faut savoir qu'elle vient se rejoindre à une polémique avec les catholiques libéraux de Würzburg et de Münich. A l'époque de l'entreprise de Schelling, l'expression même de philosophie de la nature ne signifiait rien moins qu'une œuvre scientifique; un préjugé fort répandu et historiquement très fondé liait étroitement toute tentative de ce genre avec une espèce de mysticisme illuminé, contraire au véritable esprit scientifique et incapable de fonder la morale[2]. Lisez par exemple les écrits que F. K. von Baader avait, dès avant Schelling, consacrés à la philosophie de la nature[3],

1. Cf. p. 174, § 161; p. 190 sq. : L'existence de l'être fini consiste uniquement dans les relations qu'il y a entre les idées éternelles; faire du fini un être existant, c'est réaliser une relation.

2. Sur ce qu'il y a de proprement allemand dans ce mysticisme, cf. Kœber : La mère nature éternelle, toute-puissante et tout aimante, est proprement la seule divinité du peuple allemand, et c'est parler du fond du cœur allemand de nommer avec Heine panthéisme la religion cachée d'Allemagne.

3. *Vom Varmestoff*, 1786; *Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit*, 1792; *Ueber das pythagoreische Quadrat*, écrit après la lecture des *Ideen* de Schelling. Plus près de Schelling et contre lui s'était fondé à Iéna, sous l'in-

vous y voyez avant tout une interprétation mystique des phénomènes physiques, la chaleur, âme de la terre; l'amour, lien universel des êtres[1]. L'ambition propre de Schelling avait été de pénétrer de l'esprit philosophique issu du kantisme ces vieilles rêveries mystiques; comme le dit un de ses admirateurs, Schelling voulut « le premier arracher la croyance à l'unité du système de la nature aux rêves des mystiques, et poser d'une façon réfléchie le principe que le monde, sous les lois naturelles, est un tout organique[2] ». Or, à Würzburg moins qu'à Iéna, on pouvait comprendre cette synthèse. La philosophie critique n'y avait eu que fort peu d'influence; Schelling remarque dès le début la difficulté qu'il avait pour amener ses étudiants au point où ils étaient à Iéna[3]; il fut obligé de leur faire sous le nom de « Propédeutique de la philosophie » un cours d'histoire des systèmes[4]. On comprend donc que, ignorant l'élément philosophique des œuvres de Schelling, les libéraux bavarois ne voulurent y voir qu'un pur mysticisme qui arrêtait le développement du rationalisme, et mirent dans leurs attaques Schelling, le « sophiste, le grand prêtre de la raison, le continuateur des Rose Croix », sur le même pied que l' « obscurantisme » des Jésuites. Salat, professeur du lycée de Münich, Weiller, directeur du lycée, Berg, professeur d'histoire ecclésiastique à Würzburg, un singulier type d'arriviste qui met en pratique la maxime de « se conduire suivant tous les préjugés et d'en rire en secret », écrivent contre lui des pamphlets, et les amis de Weiller arrivent à exclure des programmes de l'enseignement officiel la philosophie de Schelling[5].

fluence du profond physicien Ritter, un groupe de naturalistes qui voulaient transposer les activités de la nature dans l'ordre spirituel et moral et fonder la morale sur la physique. (Spenlé, *Novalis*, p. 203.)

1. *Sämmtliche Werke*, tome III, préf., p. IV.
2. *Aus Schelling's Leben*, I, 153.
3. Lettre à Hegel.
4. I, VI, p. 71-130.
5. K. Fischer, p. 150-160.

L'attitude de Schelling trahit l'embarras autant dans sa conduite que dans ses écrits. Contre l'exclusion de sa philosophie, il commença par opposer fièrement ses propres droits à ceux du gouvernement (lettre au curatorium de l'université) ; mais, après un blâme sévère du prince, il revient à résipiscence, et s'il continue à parler, à propos de ses adversaires, de capucinades et de persécution des jésuites, il fait le plus grand éloge du gouvernement bavarois. Le même désarroi se montre dans ses réponses à Fichte. L'entassement des arguments *ad hominem*, le mépris qu'il affecte pour ces sortes d'objections, comme l'importance qu'il y attachera plus tard, nous persuadent qu'il n'est pas alors en état d'y répondre.

Pour le moment, il se contente d'indiquer l'insuffisance spéculative de la morale vulgaire, de la morale de Fichte fondée sur le sentiment du péché et la notion de mérite. Cette morale part, en effet, de l'existence d'un mauvais principe, d'un diable opposé au principe divin, alors que l'élément non divin n'a aucune existence dans l'univers. Ce spéculatif à outrance veut voir les origines de cette morale non dans un sentiment, mais dans une vision déformée du monde, où tous les êtres sont représentés déchus de leur véritable existence dans l'absolu[1]. Quant aux objections, il les accepte d'un cœur léger, et particulièrement celle de mysticisme (Schwärmerei) ; à cette époque, il commence à lire avec passion l'œuvre de Jacob Bœhme et des autres mystiques, de cette lignée de penseurs, dont il reproche ici à la philosophie officielle d'avoir depuis plusieurs siècles étouffé les productions[2].

§ IV. — Schelling à Münich.

Dans la position mitoyenne que la philosophie de la nature avait entre la science et l'illuminisme mystique,

1. *Darlegung*, p. 113-119.
2. *Darleg.*, 119-122.

Schelling avait jusqu'ici développé surtout le côté scientifique. Ce ne fut pas seulement la polémique, ce furent aussi les nouvelles conditions dans lesquelles il vécut à Münich qui firent pencher la balance du côté du mysticisme[1].

En 1806, Würzburg fut détaché de la Bavière et donné à un prince autrichien ; immédiatement éclata une réaction cléricale qui rendit impossible le séjour de l'université aux professeurs protestants. Schelling vint à Münich, capitale du nouveau royaume institué sous le protectorat de Napoléon. Il est fort peu occupé par sa situation de secrétaire général de l'Académie des Beaux-Arts (1807), puis de secrétaire de la classe philosophique de l'Académie des sciences; il reste sans chaire pour exposer sa doctrine; aucune polémique ne vient interrompre sa tranquillité de fonctionnaire notable et très loyaliste. Il échappa même, semble-t-il, par cette attitude réservée à l'hostilité des Münichois contre les savants étrangers et protestants. En somme, malgré les visites de Mme de Staël, d'A. W. Schlegel sur lesquelles la correspondance de Caroline nous renseigne, il vit dans l'isolement et presque dans l'obscurité. C'est à ce moment qu'il se lie intimement avec Baader, le philosophe de la nature, disciple de J. Bœhme et de Saint-Martin. Baader suivait dès le début les œuvres de Schelling; il le considère d'abord comme un élève de Fichte, dont il réprouve la philosophie égoïste[2]. Un peu plus tard, à l'annonce des *Ideen*, il se déclare « peu satisfait de lui. Quand on est arrivé à reconnaître la dualité interne, les deux forces ou natures en conflit, il est vraiment impardonnable de méconnaître la troisième, celle en qui et pour qui seule les deux autres peuvent être efficaces et qui en les séparant et en les dissociant, les tient cependant réunies[3] ». Schelling devait satisfaire à ces critiques; car on croirait lire ici l'essentiel

1. Sur ce qui suit, cf. K. Fischer, 170-193.
2. Lettre à Jacobi du 3 janv. 1798 (*Sämmtl. Werke*, vol. XV, p. 178).
3. Lettre à Jacobi du 8 fév. 1798, *ibid.*

des reproches adressés par lui à la dynamique kantienne. A Münich, Baader attira l'attention de Schelling sur le grand mystique Jacob Bœhme dont la caractéristique est, comme on le sait, sans s'attarder à l'expérience mystique immédiate, d'y avoir cherché les linéaments d'une sorte d'histoire métaphysique de Dieu et de l'homme. De plus Baader semble lui avoir inspiré le goût des phénomènes où paraissent se montrer des « forces inconnues » dont l'action dépasserait le mécanisme ordinaire et qui donnerait comme une vérification expérimentale à la philosophie de la nature. A partir de ce moment Schelling parle sans cesse d' « expérience » ; la magie, l'alchimie, les faits de somnambulisme apparaissent dans ses œuvres avec une signification universelle. Il consacre une longue note à Campetti, le sujet déjà étudié par Ritter et que Baader lui fit connaître ; Campetti employait le bâton magique pour découvrir sous la terre les sources et les métaux[1]. Schelling voyait dans cette interaction immédiate de l'âme humaine et des corps terrestres une preuve de leur parenté originaire. Ce n'est pas que Schelling soit devenu théosophe. Lorsqu'il se sépara de Baader en 1819, ils virent bien l'un et l'autre la différence qui les divisait. La théosophie n'est pas dans l'objet mais dans la méthode par laquelle on l'atteint : méthode d'intuition directe, d'expérience devant laquelle, surtout à partir de cette époque, Schelling fait toute réserve[2].

Le triste événement de la mort de Caroline, survenue après une très courte maladie, le 7 septembre 1809, ne contribua sans doute pas peu à confirmer ces tendances mystiques. C'est à partir de ce moment que hante son imagination, sous une forme singulièrement concrète, la question de l'immortalité de l'âme ; son spiritualisme devient spiritisme ; le monde des forces spirituelles se trans-

1. Article intitulé *Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen* (I, VII, 487-497).

2. Pour la caractéristique propre de la théosophie, cf. I, X, p. 165.

forme en un monde d'esprits personnels, habitant une région séparée de l'univers[1]. L'amitié de Pauline Gotter, fille d'une amie de Caroline qui habitait alors près d'Iéna, lui fut en cette circonstance d'un grand secours ; Schelling sentait, comme autrefois après la mort d'Auguste Böhmer, le besoin d'un appui moral; il le trouva en Pauline; une correspondance s'établit entre eux; trois ans après, en juillet 1812, il l'épousait.

Il résulte de la polémique avec Fichte[2] qu'il se présentait, dans l'esprit de Schelling, une opposition formelle entre une morale fondée sur l'idée du progrès, d'un idéal à réaliser, et une morale religieuse fondée sur l'union primitive et essentielle de l'homme avec Dieu, union qui existe et continue toujours à exister en elle-même, mais qui, obscurcie par la vie sensible, est à découvrir par une intuition spéculative. Schelling, en prenant parti pour la seconde, rencontre deux questions à résoudre, étroitement liées d'ailleurs, celle de l'idéalisme et celle de l'interprétation du christianisme.

Celle de l'idéalisme. L'idéal est-il, en tant qu'idéal, une action, une puissance, ce qui est le principe même de Fichte? A ce moment la question ne se pose que d'une façon occasionnelle, à propos de l'art et de l'éducation. Dans le *Discours sur les arts plastiques,* il combat, en art, le faux idéalisme, celui qui fait précéder la production de l'œuvre d'art d'un modèle transcendant dont elle serait la reproduction[3]. Appelé à collaborer à l'institution d'une académie des Beaux-Arts, à Munich, il ne montre pas moins son sens des réalités; dans cette académie qui devait être surtout une école, il fait une place extrêmement

1. Cf. surtout le dialogue inédit intitulé *Clara, über den Zusammenhang der Natur mit der Geistwelt,* I, IX, p. 3 sq., dont l'héroïne a de multiples ressemblances avec Caroline.

2. Elle n'a paru que pendant son séjour à Münich; mais toutes les circonstances la rattachent à l'époque de Würzburg.

3. *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur,* discours pour le jour de fête du roi, prononcé le 12 octobre 1807 à l'Académie des sciences de Münich (I, VII, p. 291-329); cf. surtout 301-305.

petite à l'enseignement théorique ; il considère l'enseignement de l'art par l'État comme un pis aller destiné à suppléer pour un temps à un enseignement spontané analogue à celui de la Renaissance. S'il a d'ailleurs confiance dans l'instruction pour fournir les éléments sans lesquels le plus beau génie ne saurait arriver à son mode d'expression, il ne prétend nullement en faire une source d'inspiration[1].

L'idée est sans force, impuissante par elle-même à créer le réel ; même inspiration dans les approbations qu'il donne au livre de F. J. Niethammer[2] sur le « Conflit du philanthropisme et de l'humanisme dans les théories pédagogiques de notre époque[3] ». Le philanthropisme, c'est la réaction du réalisme, des intérêts pratiques contre l'abus de l'idéalisme en éducation. Or ce que Schelling, d'accord avec l'auteur, trouve faux, ce n'est pas un des deux systèmes, mais bien l'opposition établie entre les deux[4]. En effet, il a souvent exprimé son horreur pour la civilisation utilitaire, à laquelle aboutit finalement le fichtéisme, celle qui trouve l'invention de la machine à tisser supérieure à la législation d'un Solon. Cependant l'intérêt général véritable coïncide entièrement avec l'idéal. « L'État qui donne à la culture une direction exclusive vers le gagne-pain, perd tôt ou tard sa place dans le rang des nations cultivées[5]. »

A son combat contre l'idéalisme, se lient ses idées sur le christianisme. Schelling n'accepte pas l'interprétation vulgaire du christianisme. Il se posait alors sur ce point deux questions : Le christianisme est-il œuvre de spéculation pure, ou guide moral ? La vie chrétienne est-elle un idéal inaccessible, ou le fond universel de la vie quoti-

1. *Ueber die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste im München*, 1808 (I, VII, p. 553).
2. Appelé de Bamberg à Münich en 1808 pour la réforme de l'instruction publique.
3. I, VII, 511 sq.
4. P. 519.
5. P. 533.

dienne? Sur la première question, Schelling voyait le christianisme à travers saint Paul et en faisait, avec presque tous ses contemporains, une œuvre spéculative [1]. Mais sur la seconde question, encore aujourd'hui si brûlante, Schelling est d'un avis diamétralement opposé à celui de ses plus notables contemporains, à celui d'un Schleiermacher par exemple [2]. Dans la *Weihnachtsfeier,* le christianisme apparaissait comme un idéal à restaurer, réservé d'abord à quelques personnes cultivées, les plus capables de méditations personnelles : cet idéal est le salut, la réconciliation de l'homme avec Dieu, qui ne peut avoir lieu que par l'Église, expression future de l'unité du genre humain. Le christianisme renferme donc à la fois un idéal et un programme d'action. C'est là, pour Schelling, un tissu d'erreurs [3] : le christianisme n'est pas un idéal mort à restaurer, mais une réalité historique bien vivante, dont il faut partir ; et ce n'est pas un fait exceptionnel, particulier à quelques caractères délicats, mais un fait universel et humain. Aussi la vie chrétienne ne consiste pas dans la méditation pure, mais dans l'action par où se réalise l'union avec Dieu : le salut n'est pas un problème à résoudre, mais un problème résolu par la mort du Christ, un fait passé.

L'Église n'est pas davantage l'idéal définitif où doit se consommer le christianisme, mais le point de départ d'un développement ultérieur.

On le voit, Schelling parle en réaliste et presque en historien ; le dégoût d'un idéal fait des réminiscences du passé, autant que le sentiment pour ainsi dire expérimental de la lacune impossible à combler qu'il y aurait entre le réel et l'idéal, le fini et l'infini, s'ils étaient séparés,

1. Cf. l'exception d'Eschenmayer.

2. Schleiermacher est le théologien du romantisme ; mais il ne faisait pas partie du cercle d'Iéna. De très bonne heure Schelling, sans l'attaquer violemment, fut hostile à ses tendances idéalistes. Plusieurs passages de *Philos. und Religion* paraissent viser l'auteur des *Discours sur la Religion* et des *Monologues.*

3. Recension de *Die Weihnachtsfeier*, I, VII, 498.

l'amènent à une espèce de réalisme de l'Idéal dont les formules sont finalement bien proches de celles du réalisme tout court. Mais ce réalisme, en le définissant toujours mieux, ne rendait que plus pressantes les questions morales en somme irrésolues. Le besoin d'un nouvel exposé systématique se faisait sentir; il le donna dans : « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui en dépendent » (1809).

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ : TRADITIONALISME ET NATIONALISME.

§ I. — Les Recherches philosophiques [1].

L'article sur l'Essence de la Liberté humaine n'est, dans la pensée de Schelling, que le premier d'une série sur la « partie idéale » de la philosophie, c'est-à-dire sur les doctrines de la connaissance et de la liberté[2]. Dans aucune de ses publications précédentes (sauf l'article *Philosophie et Religion,* resté, dit-il, obscur à cause de l'imperfection de la forme), il n'avait rempli les cadres donnés dans la première *Exposition* du système; il avait traité copieusement de la nature, jamais du monde idéal. Le traité actuel se donne pour l'achèvement ou la première partie de l'achèvement du système[3].

Il en est, en réalité, tout autrement : c'est un système complet qui est exposé ou ébauché; les nouvelles méditations sur les problèmes spirituels réagissent sur la conception de la nature et celle de l'absolu. Le centre des préoccupations a changé, et en même temps la perspec-

1. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 1809, I, VII, 331-416.

2. P. 416; p. 432.

3. Cf. lettre à Windischmann du 9 mai 1809. Ce volume « appartient au plus important de ce que j'ai écrit depuis longtemps ».

tive sous laquelle apparaissent les concepts fondamentaux de la philosophie de l'identité.

A l'occasion de la critique des idées de Fichte, Schelling avait fait savoir qu'il prendrait comme objet de ses réflexions les philosophes mystiques sur qui les philosophes officiels s'entendent presque unanimement pour faire le silence. Les références du présent traité, la croyance de plus en plus ferme à l'existence d'intuitions mystiques passagères, mais souvent renouvelées, extérieures à la continuité de la tradition philosophique proprement dite, montrent déjà la familiarité de Schelling avec les productions mystiques [1].

L'influence paraît encore plus sûrement dans la forme de l'exposition dont Schelling fait lui-même remarquer la nouveauté, et qui devient, en fait, dès ce moment définitive. Maintenant plus d'essai de constructions à la Spinoza : la forme narrative a partout remplacé la forme démonstrative [2]. La construction, convenable à une philosophie statique où la totalité des choses est, comme dans une œuvre d'art, toute développée en surface, où rien d'indéterminé ne reste, est au contraire impropre à évoquer le drame cosmique, aux catastrophes inattendues, dont le mystique éprouve la divine nécessité. Aussi bien, l'univers de Schelling est maintenant plus dramatique qu'épique et met en scène des personnages plus qu'il ne raconte d'événements.

C'est qu'en effet cette manière nouvelle provient d'une modification profonde de la pensée. Les mystiques se considèrent comme en relation non avec des forces impersonnelles, mais avec des personnes toutes-puissantes. Le monde doit donc être pour eux non un tissu de faits résultant du croisement de lois abstraites dont chacune exprime la nature d'une force, mais comme le résultat libre d'actions personnelles; non seulement l'histoire, faite d'actions personnelles, ne se réduit pas à la nature,

1. P. 414.
2. Du moins après l'introduction à partir de p. 357.

mais c'est la nature qui se réduit à l'histoire, ou qui du moins s'explique par elle ; en elle, la vraie philosophie doit retrouver les activités idéales qui se manifestent dans l'histoire, le cœur, l'esprit et la volonté[1], ou du moins comme la préfiguration prophétique de ces activités.

L'affirmation de la liberté humaine, principe du mal et du bien, de toute la vie morale et religieuse, est-elle conciliable avec la philosophie de l'identité ?

En généralisant la question, on peut se demander si et comment un système rationnel de l'univers peut se concilier avec l'existence de la liberté. Le système qui est, de nature, un et nécessaire, n'exclut-il pas la liberté ? Mais alors il n'a plus d'intérêt humain. Faudra-t-il rompre cette unité au profit de la liberté ? L'on aboutit alors à une espèce de pluralisme analogue à celui de Fichte, où il y a autant de principes que de moi humains : il est sans valeur spéculative[2].

On reconnaît ici la grande alternative qui, depuis Kant, domine la philosophie : rationalisme (c'est-à-dire croyance que l'univers est un système pénétrable à la raison) et nécessitarisme sont solidaires ; la liberté est un facteur irrationnel qui vient troubler l'enchaînement nécessaire. Doit-on résoudre ce conflit en choisissant l'un ou l'autre, par exemple, suivant une tendance si répandue de nos jours, qui était déjà dans le Kantisme et se retrouve chez Schopenhauer, en affirmant, par une sorte d'intuition immédiate et vivante, la réalité profonde et essentielle de la liberté, tandis que la nécessité n'est qu'une façon de voir les choses, l'aspect qui convient à l'entendement humain, et que la matière à laquelle elle s'applique n'est qu'une espèce de résidu laissé par lui dans les choses ? Il ne peut être question d'un pareil choix pour l'absorbante philosophie postkantienne. Peut-on le résoudre encore, comme le fit autrefois Schelling, à la façon spinoziste, qui identifie la liberté avec la nécessité du principe

1. Cf. p. 366.
2. P. 336 sq.

divin qui évolue à travers les choses? Mais la liberté dont il s'agit ici n'est pas la véritable liberté humaine, qui est puissance de choix entre le bien et le mal[1].

Ne rien sacrifier, ni l'intérêt humain, ni l'intérêt spéculatif, tel est le mot d'ordre ; donc montrer que le fait de la liberté entre comme élément intégrant dans le système rationnel de l'univers, tel est le problème. Seulement, disons-le dès maintenant, car c'est ce qui marque une nouvelle étape dans la pensée de Schelling, il est sans doute impossible de faire à la liberté sa part. Si la liberté entre dans un système, elle ne peut y entrer que comme principe ou comme absolu. Schelling voit dès maintenant la signification universelle de la liberté, lorsqu'il indique que la notion que l'on a d'elle n'est pas antérieure à l'idéalisme[2], c'est-à-dire au système qui ne peut affirmer la liberté qu'en faisant d'elle le pivot de l'univers. Nous allons essayer de montrer comment Schelling, qui avait vainement essayé d'intégrer la liberté humaine à son système de l'identité, est amené à transformer son absolu lui-même en liberté. Il est seulement naturel, et ce sera là le second résultat de notre exposé, que, dans ces conditions, la notion même de système se transforme et s'élargisse : dès le début[3], c'est à l'étroitesse de la notion de système dérivé du rationalisme mécaniste français du XVIIIe siècle qu'il attribue l'opposition devenue habituelle entre les exigences de la raison et celles du cœur : si la liberté n'est pas seulement une idée nécessaire, il faut qu'elle soit un fait qui surgisse d'un fond inexprimable : à la série nécessaire des Idées se substitue la série historique des actes.

Revenons maintenant au conflit primitif entre la notion de système et celle de liberté. Jacobi avait essayé de démontrer que tout système rationnel (dont le type parfait est le spinozisme) est un panthéisme, et que tout

1. Cf. p. 382 sq. sur la vraie notion de liberté.
2. P. 345.
3. P. 347.

panthéisme est fatalisme. C'est sous cette forme que Schelling prend le conflit et qu'il essaye, dans une introduction tout à fait distincte de l'exposé au point de vue du style et de la méthode, d'en diminuer, autant qu'il peut, l'acuité [1]. Sur le premier point il remarque que c'est le théisme traditionnel qui en posant une puissance infinie en face de l'être fini contredit manifestement la liberté, que c'est même le goût passionné de la liberté qui a conduit tant de mystiques au panthéisme[2]. Au surplus, et Schelling entre dès maintenant dans le vif du sujet, puisqu'il va être question de l'interprétation même de ses propres principes, le panthéisme n'absorbe nullement l'individu en Dieu. Il montre qu'en effet, chez Spinoza, il y a opposition entre la substance infinie et le mode fini, et que l'être fini ou affection, c'est-à-dire la substance modifiée d'une certaine façon, est aussi différente de la substance prise absolument que la monade de Leibniz l'est de Dieu[3].

Reste sa propre formule : l'identité du fini et de l'infini. On sait comment, dans la période précédente, son souci principal était de montrer la fécondité de cette formule ; il distinguait pour cela un sens analytique, où le prédicat ne fait que répéter le sujet, et un sens synthétique, où le prédicat et le sujet se pénètrent et se définissent l'un l'autre ; l'identité signifie alors cette loi qui en effet est le moteur de toute la philosophie de la nature, d'après laquelle on retrouve toujours l'infini dans le fini, et le fini dans l'infini. En langage kantien, la question était celle du rapport du concept et de l'intuition[4] ; le concept est-il enfermé nécessairement dans son idéalité sans pouvoir se manifester ? L'intuition est-elle de son côté privée de tout sens intellectuel ? L'identité absolue affirme au fond, en ce sens, qu'il n'y a au-

1. P. 336-357.
2. P. 340.
3. P. 343-345.
4. Cf. *Idéalisme transcendental*, p. 507-508.

cune intuition qui ne soit déterminée par un concept, aucun reste ou excès en quelque sorte. Ici Schelling ne rejette pas moins l'interprétation analytique (d'après laquelle sujet et prédicat sont une seule et même chose); mais la copule logique prend un autre sens; elle signifie que l'être qui est désigné par le sujet de la proposition est le même que celui qui est désigné par le prédicat; seulement il est dans le sujet à l'état enveloppé, dans le prédicat à l'état développé ou explicite; la proposition est donc l'énoncé du développement, dans une sorte de fond identique et indéterminé, du producteur ou du *Grund* au produit. Un organisme qui se développe, une pensée dont les idées d'abord confuses se précisent, voilà les images du rapport qui unit le sujet au prédicat. On voit que ce rapport, s'il implique une dépendance quant à la génération, suppose une indépendance quant à l'être[1].

Tant que l'on fait de l'ordre intelligible et transparent à la raison le caractère foncier de l'existence, il est impossible d'arriver à la véritable liberté. Sans doute, comme l'a montré l'idéalisme, l'ordre intelligible et rationnel dans les choses est bien et ne peut être que le fait de l'esprit; en ce sens l'esprit s'y meut par ses propres lois; il y est par conséquent indépendant et libre. Mais cette liberté spirituelle est une notion purement formelle; la véritable liberté est non seulement pouvoir de l'ordre et du bien, mais pouvoir du désordre et du mal. La volonté du mal, idée chère au luthéranisme, est en effet quelque chose d'aussi indépendant et positif que celle du bien; elle n'est pas réductible, comme le voulait Leibniz, à la simple imperfection métaphysique inhérente aux créatures. Si donc il est positif, et si le seul caractère de l'existence c'est l'ordre, d'où pourrait-il venir[2]? Est-ce d'une espèce de dégradation naturelle et spontanée de l'ordre? Mais elle n'a aucune

1. Cf. p. 342 et la note contre Reinhold.
2. P. 349-352.

origine assignable, pas plus que n'en aurait une faute volontaire, si l'être est identique à l'ordre. Donc l'idéalisme qui détruit la nature, qui nie tout autre chose que l'ordre spirituel parfait, ne peut nullement expliquer la réalité du mal[1].

Le problème est donc celui de l'existence positive du mal, non pas occasionnel, dérivé, apparent, résultant d'un désordre purement subjectif qui vient de ce que l'on ne voit pas l'ensemble des choses, mais le mal inhérent, consubstantiel à la volonté humaine.

Il faut bien remarquer que l'attitude de Schelling reste spéculative : ce n'est pas un sentiment d'horreur, ni un désir religieux de libération qui l'animent, mais la volonté de mettre son système en harmonie avec le fait de la liberté.

L'idée maîtresse et nouvelle de cette philosophie, c'est de considérer toute existence comme le résultat ou le sommet d'un devenir qui va d'un Grund, fond d'existence encore indéterminé, par une série de séparations, jusqu'à l'existence intégrale, explicite et ordonnée[2]. Mais il faut entendre ici devenir en son sens propre. Nos habitudes mécanistes nous amènent en effet à résoudre le devenir en une série successive de faits, dont le coefficient d'existence, pour ainsi dire, est identique ; il n'y a pas là véritablement passage de ce qui n'est pas à ce qui est, mais passage d'un être à un autre être. Or, s'il est vrai que l'observation extérieure ne nous donne que des existences, il est douteux que le devenir véritable puisse être saisi en dehors du devenir psychologique ; là seulement on voit la pensée obscure devenir claire[3], ou la passion, aux germes presque invisibles, s'expliciter peu à peu. Mais c'est la conscience mystique qui saisit avec le plus de délicatesse les jaillissements de l'incons-

1. P. 356-357.
2. Le passage de la philosophie de l'identité à ce nouveau système est préparé par l'importante note logique analysée plus haut.
3. Cf. p. 361.

cient, qui constituent la vie consciente; pour elle, tout est révélation et manifestation; dans l'inconscient se préparent, s'accomplissent déjà la chute vers le mal comme l'action divine de la grâce qui s'épandront dans l'activité consciente.

C'est donc en termes psychologiques, que s'exprime cette théorie; et c'est dans la conscience mystique, telle que l'a dépeinte en particulier J. Boehme, qu'il trouve le modèle du développement cosmique tout entier.

Mais une remarque est nécessaire : le devenir n'est pas pris comme un absolu. Bien plus, dans l'absolu il n'y a pas de *devenir*. En Dieu, il y a pour ainsi dire contact immédiat du Grund à l'Existenz, non pas passage graduel et sériaire. Le devenir est au contraire analysé, puis posé comme une synthèse. Isolez les deux éléments qui se compénètrent en Dieu, supposez le Grund obscur entièrement privé de la lumière de l'existence, vous pourrez alors considérer le devenir comme la ligne qui les joint. En Dieu, c'est l'éclairage total et subit de la masse du Grund; dans le devenir c'est l'éclairage progressif. Mais de ces deux éléments l'un indique le point de départ du devenir, l'autre non pas le point d'arrivée (qui est le Grund entièrement pénétré de lumière), mais le point idéal où tend le devenir.

Le premier de ces éléments, le Grund, est privation d'ordre et de lumière, privation de conscience; mais comme, d'après l'analyse ci-dessus, il doit évoluer, il est aussi comme le pressentiment de l'unité qui ordonne et de l'ordre de l'entendement. Le Grund naturellement n'est pas perceptible dans les choses; pour l'atteindre, remontez de l'existence visible au germe de plus en plus enveloppé, et privez par la pensée l'être de son ordre intelligible; le résidu, c'est le Grund, l'arrière-fond de l'existence[1].

Schelling déclare hardiment que ce Grund n'est pas une

1. P. 359-360.

idée nouvelle dans sa philosophie; c'est, dit-il, ce qu'il appelait jusqu'ici la nature, c'est-à-dire d'une façon générale le terme réel qui soutient et donne l'existence au terme idéal, la pesanteur par rapport à la lumière, la nature par rapport à l'esprit[1]. En réalité, l'expression vient de J. Boehme et aussi l'identification de ce Grund avec la nature[2]. Schelling avait jusqu'ici peu fait attention au rapport de la nature à l'esprit; il avait surtout voulu démontrer qu'elle était un absolu, un sujet-objet; mais l'écart vers la subjectivité qui la compensait en donnant naissance à l'esprit, ne faisait nullement de la nature le fondement de l'esprit.

A vrai dire, c'est tout le naturalisme de Schelling qui est modifié; désormais il considérera la nature non plus comme être absolu, mais comme soutien ou support de l'esprit.

Continuant l'analyse du devenir, il en montre le terme idéal dans l'image que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire dans l'image de l'être totalement développé. Cette image, c'est le verbe, le « mot de l'énigme » du Désir[3].

L'Esprit, mû par l'Amour, lie le Désir vide et pauvre à l'entendement : le Désir, gros de toutes les formes de l'existence, devient volonté créatrice. Alors commence le devenir de la nature qui va de la matière jusqu'à l'homme. La matière primitive est un chaos, un Grund d'existence, où se compénètrent toutes les forces, comme des pensées dans un sentiment confus. La série d'actes par laquelle l'entendement, agissant de l'extérieur, les en tire peu à peu, est comparable en tout point à la façon

1. P. 358.

2. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, p. 246 sq. Hartmann, *Schelling*, p. 139, admet qu'il n'y a aucun passage entre les deux sens. Nous n'irons pas si loin; malgré la prévalence donnée jusqu'en 1804 à la philosophie de la nature, il est certain que la philosophie de la nature est antérieure à la philosophie de l'esprit, et que la nature avec son point culminant, l'organisme humain, est le fondement sur lequel s'édifie l'esprit; pour les points de contact ultérieurs, cf. les *Ages du monde* où il déduit sa philosophie de la nature (ancienne manière) de sa conception nouvelle.

3. P. 360.

dont une pensée se dégage et s'ordonne. Chaque être est défini par le rapport qu'il y a en lui entre ce qui est déjà développé et intelligible, et ce qui reste enveloppé : dans ce qu'il a d'enveloppé, la volonté propre reste enfermée et isolée en elle-même; dans ce qu'il a de développé, elle s'unit, par son affinité naturelle, à la volonté universelle[1].

Le terme du développement de la nature est l'être où cette vision est parfaite, l'être indépendant en son fond, qui comprend cependant toute lumière, l'esprit médiateur qui relie la nature et l'entendement, l'Esprit, en un mot l'homme[2].

Arrivé à ce point, l'on peut expliquer l'origine du mal. Mais le devenir, ici, est achevé. Le mal n'a pas son origine dans la nature, mais seulement dans l'homme. Le mal est avant tout une maladie ou une dissolution de la personnalité. La personne c'est la synthèse de l'obscurité et de la lumière, de la volonté propre et de la volonté universelle. Deux cas peuvent se produire : la volonté particulière est éclairée par l'entendement sur sa nature véritable qui est de servir de support à la volonté universelle; elle peut donc par l'amour sacrifier son existence propre indépendante à l'existence universelle; c'est là un acte qui dépasse, parce qu'il est libre, l'évolution naturelle. Mais elle peut aussi, comme un disciple révolté, profiter de l'enseignement qu'elle a reçu pour vouloir exister pour soi et comme devenir à elle-même son univers. Ainsi est dissoute l'unité entre la volonté propre et la volonté universelle. On attribue souvent le mal au soulèvement des passions : le contraire serait plus vrai; c'est parce que l'unité de la personnalité est rompue que les désirs font irruption[3]. Le mal n'implique donc, comme le pensait Leibniz, aucune imperfection véritable; il est aussi effort vers l'unité, mais effort gauche et vain : il n'est pas non plus, comme le voulait Platon, une simple défi-

1. P. 361-363.
2. P. 364.
3. P. 365-367; il s'appuie ici sur Baader.

cience de la raison ; c'est la personne, qui est atteinte, et la raison est un être universel et passif[1].

Il peut paraître assez étrange de donner à ces deux manifestations de l'activité psychologique, l'égoïsme et l'amour, un sens métaphysique si profond que, nous allons le voir dans un instant, la décision humaine supporte en quelque sorte le poids total des destinées cosmiques. La nouveauté du système, c'est bien en effet la place qu'il donne dans l'univers à la personne vivante, morale et active. Dans le langage particulier du système, ceci se marque par le renversement de valeurs entre la raison et l'entendement[2]. Jusqu'ici la raison universelle identique à l'Absolu était considérée comme l'intuition créatrice et féconde, dont l'entendement avec ses concepts ne fait que morceler et dégrader la force ; non seulement Schelling méprisait les philosophes d'entendement qui ne savent penser qu'avec des abstractions; mais il considérait l'entendement comme ce qu'il y a de moins important en l'homme. Mais les mystiques lui ont enseigné la valeur morale de la personnalité ; la personnalité, la volonté fondamentale qui constitue l'âme humaine est l'agent efficace, l'amour comme la haine, et la raison, cette faculté impersonnelle, commune à tous, bons et méchants, est en même temps indifférente à tout[3].

Un système qui donne la plus grande place à la personne humaine (non pas comme l'idéalisme à ce qu'il y a d'universel dans l'homme, à la raison, à la conscience absolue) pourrait s'appeler du nom d'un système actuellement bien connu : l'humanisme. Toutes les directions de l'univers et jusqu'à sa substance reposent sur l'activité humaine condensée et toutes ses chances d'avenir sont comme une mise sur la volonté humaine.

Seulement dans l'humanisme de Schelling, tous ces grands peut-être concernant l'avenir de l'univers, ne sont

1. P. 367-373.
2. P. 373.
3. Cf. p. 415.

indéterminés qu'en apparence. Il y a ici une ambiguïté sur laquelle il faut insister. D'une part le choix entre la haine et l'amour est libre; la volonté humaine n'est pas déterminée, mais seulement sollicitée vers le mal[1]. Le mal n'est pas issu de la nature; le fond (Grund) de l'existence n'est pas mauvais en soi. C'est seulement lorsque les forces obscures et chaotiques se sont dissociées, unifiées, et pénétrées de lumière que, transformées en volonté humaine, en volonté propre, elles peuvent vouloir chercher leur unité en elles-mêmes, et créer comme des sphères fermées à l'amour universel. Encore faut-il prendre soin d'écarter entièrement de cette décision humaine tout soupçon qu'elle pourrait appartenir au devenir. L'idéalisme de Kant et de Fichte lui en fournissait un moyen; si cette décision a lieu dans la durée par un passage de la puissance à l'acte (comme le devenir de la nature), d'une puissance indéterminée du bien et du mal, vous n'avez le choix qu'entre le déterminisme (loi nécessaire du devenir, puisque la puissance est déjà une espèce de désir fatal et aveugle de l'acte déterminé) et la liberté d'indifférence, qui est la pire des absurdités. Mais il faut se rappeler, avec Fichte, que la personne n'est pas une chose morte qui est donnée à l'homme de l'extérieur, mais qu'elle est au contraire identique à l'acte même par lequel elle se pose; or cet acte est bien déterminé; le bien ou le mal lui sont donc dès l'abord inhérents; cet acte intelligible, vu de l'extérieur, est, pour l'activité humaine qui le déroule dans la durée, comme une nécessité fatale, bien qu'en lui-même et vu de l'intérieur, il soit liberté[2].

Mais comme les forces qui agissent en l'homme ne sont autres que celles qui agissent dans la nature, comme d'autre part le mal est le bouleversement de ces forces, tandis que le bien en est l'ordre et l'harmonie, il s'ensuit que, par cet acte, l'homme est le maître de la nature,

1. P. 373.
2. P. 382-389.

qui se plie d'elle-même à sa volonté mauvaise ou bonne[1].

Voilà donc bien un authentique humanisme, un humanisme mystique, pourrait-on dire, puisqu'il ne s'agit pas d'une volonté agissant de l'extérieur pour produire l'harmonie ou le désordre en un être indépendant de lui, mais d'une décision intérieure qui, par une sorte de sympathie magique, doit changer le sort de l'univers. Est-ce cependant une vue si étrange? Si l'univers ne consiste, comme le pensait le dynamiste Schelling, que dans des conflits et des équilibres de force, n'est-il pas certain que le changement de valeur des forces constitutives de la personne doit changer l'aspect de l'univers, aspect qui, pour un dynamiste, est sa réalité même? Et, s'il ne faut pas nous faire dire que le mysticisme de Schelling est le développement de son dynamisme, n'y a-t-il pas du moins entre eux un accord profond?

En tout cas, Schelling est un humaniste avant le mot. Mais voici le revers de la médaille : si l'homme est entièrement libre, pourquoi ce pessimisme foncier, d'après lequel en fait l'homme, capable de bien, inclinera toujours vers le mal[2]? Se contentera-t-on, comme plusieurs, de constater empiriquement le fait, en le déclarant inexplicable? La vérité est ailleurs, dans une explication du mal qui fait de son humanisme une doctrine tout à fait illusoire. Ce pessimisme, et en cela il est absolument distinct de celui de Schopenhauer, n'est pas né d'un contact direct avec la réalité (n'est-il pas pour cela quelque chose de trop nouveau, qui ne vient pas du caractère?), mais d'un besoin spéculatif. Le mal est nécessaire comme premier terme d'un devenir, le devenir historique, qui aboutira à la manifestation du bien, et à la révélation de Dieu. Le bien ne consiste pas en effet en un état d'innocence, dans l'ordre primitif et naturel; il consiste dans la victoire progressive de cet ordre sur le désordre; le mal

1. P. 389-394.
2. P. 399-400.

n'existe que pour être surmonté, la haine que pour donner matière à l'amour, l'humanité méchante que pour que Dieu devienne en elle et par elle une personnalité réelle. — Mais, s'objecte Schelling, Dieu aurait pu ne pas se manifester; et il croit y répondre suffisamment par ces mots : « pour que le mal n'existe pas, Dieu devrait ne pas être [1] ».

Comment ne pas voir la contradiction entre ces deux affirmations : le mal est posé par la volonté humaine, et : le mal est la première étape d'une théogonie?

Encore pourrait-on dire, pour atténuer la contradiction, que ce devenir théogonique est quelque chose d'humain, une victoire de l'homme sur sa nature primitive qui éveille un Dieu sommeillant et impersonnel. Mais Schelling ne peut concevoir un devenir en lui-même, dont les deux bouts ne soient pas déterminés d'avance. Rappelons-nous en effet le tableau total du devenir; le devenir n'est que l'allongement ou l'étirement d'une distance, qui en Dieu est infiniment petite, la distance entre le fond de l'existence, qui est désir aveugle de l'ordre, et l'existence qui est ordre. Ce devenir doit aboutir à la disparition progressive de l'écart, c'est-à-dire à Dieu; il se compose de deux parties : le devenir cosmogonique qui aboutit à l'homme où la lumière de l'esprit a pénétré le fond de l'existence; le devenir historique ou théogonique qui aboutit à Dieu, où cette union provisoire et bientôt délaissée est devenue définitive. Or, pour qu'un pareil devenir soit possible, il faut qu'il soit comme concentré en Dieu qui a franchi d'un bond et franchit éternellement cette distance.

Donc, pas de devenir immanent à l'être : dans le monde c'était par le « regard » que l'entendement jetait sur la matière que les forces sortaient du chaos pour s'harmoniser; comment l'homme déchu serait-il capable par lui-même de sortir du péché qui est non pas une action

1. P. 401-403.

transitive, mais une action qui est son être même?

Le Dieu qui règle le devenir est donc un Dieu personnel et libre qui est antérieur au devenir, bien qu'il ne se manifeste qu'en lui. Il est personnel parce qu'il est non seulement lumière et entendement, mais fond de l'existence; il est libre parce qu'il fait prévaloir l'amour et l'ordre sur le désordre [1]. Cette liberté n'est pas celle du Dieu de Leibniz; la contingence du devenir ne vient pas d'un choix entre les possibles; il n'y a pas plus d'indétermination dans la liberté divine que dans l'humaine; c'est, pourrait-on dire, l'acte même qui est libre, la position, non la matière de l'acte [2].

Mais, doit-on encore demander, pourquoi ce devenir? Pourquoi ce ralentissement infini du bond divin? « Pourquoi le parfait n'est-il pas dès le début [3]? » Il n'y a à ceci qu'une réponse : « Dieu est une vie, et pas seulement un être. Mais toute vie a une destinée; elle est soumise à la souffrance et au devenir. » C'est d'ailleurs la raison profonde de l'incarnation du Dieu en l'homme.

On le voit, le devenir existe finalement pour que le monde ait un aspect tragique. La tragédie mystique, avec ses souffrances, ses résignations, ses espoirs déçus, mais finalement sa confiance dans une justice immanente, a remplacé l'épopée calme et tranquille de la philosophie de la nature : il n'y a dans le monde que des luttes avec des victoires et des défaites. Mais on pourrait peut-être dire qu'il nous faut d'autres tragédies : celle de Schelling offre trop de sécurité dans son dénouement; son caractère heureux n'est pas une fois en question, et notre effort personnel n'y fait rien de plus que notre lâcheté; quoi que nous fassions, notre émotion devant la vie n'est ni plus ni moins réelle, et nous sommes au fond aussi tranquilles que dans une loge de théâtre.

Ainsi s'achève le système rationnel où se fondent la

1. P. 394-397.
2. P. 397-398.
3. P. 403.

liberté de l'homme et la personnalité divine. Il échappe à tous les reproches que Jacobi fait à un système rationnel[1]. Est-il monisme? Oui en un sens; car le Grund et l'existence sont, comme le sujet et le prédicat d'une proposition, tous deux attributs d'un même principe, l'Urgrund ou plutôt l'Ungrund; mais contrairement au monisme la séparation de ces deux principes rend possible le passage de l'implicite à l'explicite, la vie et l'amour, qui n'est rien que l'Ungrund qui les pénètre. Le monisme primitif devient donc, par sa persistance dans le dualisme, victoire sur le dualisme. Ce dualisme est donc non pas le dualisme absolu qui rend nécessaires toutes les cruautés, mais un dualisme libéral qui escompte raisonnablement l'unité finale. Est-il immanentisme? Oui, quand il s'agit de l'homme divin, sauveur attendu, où le Grund est pénétré par la lumière; non, lorsqu'il s'agit des autres créatures où les deux éléments sont dissociés. Nie-t-il la personnalité? Nullement; il est même le seul qui l'explique et la déduise.

§ II. — Les polémiques avec Jacobi et Eschenmayer.

On a vu toutes les précautions que Schelling mettait à défendre son système contre les attaques possibles de Jacobi. Ces attaques, en effet, ne tardèrent pas à se produire : Dans son écrit *von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Jacobi, sans d'ailleurs tenir compte du nouvel article de Schelling, reproduisit avec vivacité son affirmation qu'il faut opter entre une philosophie démonstrative mais panthéiste et athée, et la croyance en un Dieu personnel, le théisme ; la philosophie de Schelling qui est démonstrative ne peut être qu'athée.

Les dissentiments personnels qui séparaient alors les deux hommes et les coteries de salon sont pour beaucoup

1. P. 406 sq.

dans la forme très âpre de la discussion qui va jusqu'à l'injure (faussaire, calomniateur, sycophante, etc.).

Jacobi avait à Münich une haute situation sociale et mondaine qui n'était pas sans exciter quelque peu la jalousie de Schelling[1]. Malgré un accueil amical, la mésentente se produisit dès le début. Le 16 juin 1806, Baader écrivait en effet à Jacobi : « Un long entretien spirituel avec Schelling me donne espoir que je pourrai encore servir de trait d'union entre lui et votre Altesse[2]. » Et, dès 1807, Jacobi annonce à Fries l'écrit polémique qui ne paraîtra qu'en 1811. C'est sans doute cette circonstance qui fait qu'il n'a tenu aucun compte, dans l'exposition de la pensée de Schelling, de l'article de 1809 sur la Liberté. On conçoit la joie de Schelling devant l'injustice évidente d'une attaque aussi mal menée[3].

Si sa réponse[4] renferme peu d'idées nouvelles sur la doctrine même, il nous ouvre des horizons sur le côté pratique de la question qu'il agitait. Les trois articles fondamentaux du théisme en effet : l'existence d'un Dieu créateur, d'un homme libre, et d'une union finale de l'esprit avec Dieu (telle est la manière dont Schelling l'expose; on voit combien il est différent de la religion de la raison)[5], ne sont pas seulement des vérités spéculatives. Le théisme « répandu sur toute la partie cultivée de la terre, consolidé par des institutions divines, par les usages, les mœurs et les lois, est le système de l'humanité, la croyance officielle de toutes les constitutions où résident la justice et l'ordre[6] ». Le serment et bien d'autres obligations sociales reposent sur la croyance à des êtres invisibles[7]. Si l'athéisme ne peut être persécuté,

1. Cf. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. 223.
2. Baader, *Sämmtl. W.*, vol. XV, p. 195.
3. K. Fischer, p. 213 sq.
4. *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, I, VIII, p. 19-138.
5. P. 92-98.
6. P. 83.
7. P. 88.

du moins devra-t-on faire du théisme une obligation pour les fonctionnaires publics.

Dans cette espèce de nécessité sociale du théisme, rapprochée de l'absolue liberté de penser que Schelling revendique toujours pour la pensée philosophique, il y avait un germe fort dangereux de fanatisme; et c'est en effet la grosse objection que Schelling fait à Jacobi : si la philosophie est nécessairement athée, vous arriverez à persécuter, au nom de la société, tous les penseurs libres[1]. Sans doute ne faut-il rien exagérer sur les excès d'une persécution religieuse dans l'Allemagne de 1812; si l'on songe cependant à tous les dangers qui menaçaient la situation sinon la vie des professeurs allemands dans un pays catholique[2], à tous les ennuis que Schelling avait eu à subir à Würzburg, et enfin à sa conviction très ferme que la religion est comme l'unique levier de la vie sociale, on ne peut s'étonner du caractère fort sérieux de ce reproche.

Y a-t-il donc contradiction entre la liberté illimitée de penser et une doctrine traditionnelle comme le théisme? L'esprit français, clair et franc, résout vite la question : il considère comme incompatibles le rationalisme et le traditionalisme : J. de Maistre s'oppose à Voltaire. Mais l'esprit allemand a plus d'un tour; le théisme, dit Schelling, est incompatible avec la libre philosophie, s'il veut s'imposer à elle de l'extérieur, comme une doctrine toute faite; au contraire, s'il est un produit du développement même de la pensée philosophique, il est non seulement conciliable mais indissolublement lié avec elle.

Tel est le point de vue d'où Schelling tente ici sa démonstration[3] contre Jacobi.

1. P. 85-80.

2. Il faut se rappeler l'hostilité de la population münichoise contre les savants étrangers et protestants : le 15 avril 1810, on envahit la maison de Jacobi lui-même; le 28 février 1811, un attentat est commis contre la vie de Thiersch, et Feuerbach peut écrire : « On connaît l'assassin, mais on ne le poursuivra pas : j'ai toujours sur ma table mes deux pistolets » (K. Fischer, p. 190).

3. P. 23-39.

L' « explication préliminaire » montre avec évidence l'insuffisance des attaques de Jacobi qui s'est appuyé sur la prétendue identité que Schelling établit entre la nature et Dieu; il est certain que, si vers 1801 Schelling avait été assez près de cette doctrine, il s'en était constamment écarté depuis, jusqu'à faire de la nature seulement le fond de l'être, ou l'être enveloppé. Dans une première partie[1], il expose comment est née la doctrine de Jacobi, celle des *Lettres sur Spinosa*, qui identifie toute philosophie démonstrative avec le fatalisme. Puis, dans une seconde partie[2], il examine successivement les arguments de cette thèse qui, on le sait, repose avant tout sur la nature de la démonstration[3]. D'une façon générale, ce que l'on peut tirer du principe d'un raisonnement est inférieur ou tout au plus égal au contenu de ce principe : il est donc impossible de démontrer l'existence de Dieu; car il faut poser le parfait avant l'imparfait, Dieu avant la nature, la cause des choses avant leur matière (Grund). Schelling lui oppose son principe général : tout être développé n'est que le résultat final dont le point de départ est l'être enveloppé ou implicite : cet être enveloppé est la nature ou le fond de l'existence. Le raisonnement est lui-même un passage de l'implicite à l'explicite, nullement du même au même, ni du tout à la partie. C'est par ce principe qu'il prétend concilier le naturalisme et le théisme, les deux systèmes que Jacobi voit irréductiblement opposés. Enfin, dans une troisième partie[4] qui veut être gaie, il fait voir tous ses auditeurs l'abandonnant successivement, d'abord les théistes mécontents de ne lui voir admettre ni la création, ni la véritable liberté, ni le monde des esprits[5]; puis les rationalistes auxquels vainement, par une contradiction avec son système primitif, il a essayé

1. *Das Geschichtliche*, p. 39-53.
2. *Das Wissenschaftliche*, p. 54-82.
3. Cf. l'excellente exposition de Lévy-Bruhl, *Philosophie de Jacobi*, surtout p. 139; p. 144; p. 151.
4. Das Allgemeine, *Eine allegorische Vision*, p. 83-136.
5. P. 92-94. Il s'appuie ici sur F. Schlegel.

de donner des gages en attribuant seulement à la raison ce qu'il donnait autrefois au sentiment; mais les rationalistes sont mécontents du rôle inférieur qu'il laisse à l'entendement, le principe véritablement actif et personnel. Il montre comment, par effroi du naturalisme, on remplace le vrai christianisme qui a quelque chose de physique et de sensible, de réel et massif, par un spiritualisme vide et sans consistance[1].

La position d'Eschenmayer[2] n'est pas sans analogie avec celle de Jacobi. Lui aussi attaque la connaissance spéculative, en tant qu'elle veut s'appliquer aux choses morales et religieuses. Mais sa pensée, peut-être moins claire, est plus vigoureuse et profonde que celle de Jacobi. On pourrait d'abord croire avoir affaire à un pur Kantien : son premier reproche[3] est que les concepts de l'entendement humain, ceux de raison (Grund), d'être, de devenir, sont inapplicables à Dieu. Mais l'argument est développé par une espèce de pragmatisme qui nous rejette loin du Kantisme : les raisons qu'il donne ne sont pas en effet tirées de la nature de la connaissance, mais bien de la place de l'homme dans l'univers. Il indique cette espèce de scepticisme issu du développement des sciences astronomiques et biologiques, d'après lequel d'une part nos concepts ont un caractère terrestre, sont accommodés au lieu où nous vivons; et d'autre part, l'homme occupe une place infime dans la nature, la terre étant dans l'espace un point dont la disparition serait indifférente à l'univers[4]. Comment dans ces conditions comprendre Dieu universel? en le particularisant, en en faisant une personnalité analogue à l'homme, c'est-à-dire en en faus-

1. Schelling n'était pas le seul à être peu satisfait de la maigreur du Dieu jacobiste. Gœthe donne au fond raison à Schelling, lorsque, après la polémique, il écrit à son ami Jacobi (mai 1812) : « Comme poète et artiste, je suis polythéiste; comme naturaliste, je suis panthéiste, et l'un aussi décidément que l'autre. »

2. Cf. la lettre d'Eschenmayer que Schelling publia avec sa réponse dans le nouveau « Journal universel » (I, VIII, p. 145-189).

3. P. 168.

4. P. 155, § 45.

sant complètement l'idée. Eschenmayer admet dans les êtres raisonnables une série graduée dont l'homme occupe la place infime tandis que d'autres, sur des planètes plus favorisées, augmentent peu à peu leurs facultés de compréhension [1].

D'une façon générale, on ne peut réduire en concepts que ce qui est de la nature de la pensée conceptuelle, ce qui, intrinsèquement, est savoir. Et c'était bien la croyance commune de l'idéalisme allemand que l'être est d'abord savoir, savoir non développé et inconscient dans la nature, savoir conscient chez l'homme. Or essayez de penser conceptuellement les sentiments moraux les plus essentiels, l'amour, la liberté, l'amitié; vous aurez toujours un reste irréductible, un irrationnel, l'essentiel du sentiment, mais qui n'existe que dans le sentiment indépendant de la réflexion.

Et cette espèce d'aperception, indépendante de la réflexion, a un nom, c'est la croyance (Glauben) qui nous permet de sortir des négations sceptiques. La croyance n'est pas, comme le pensait Schelling, un simple acte de foi, ajouté à un savoir préexistant; elle est d'un autre ordre. Ainsi les croyances chrétiennes ne sont pas des théories sur les choses divines, mais une foi par elle-même agissante et pratique. Cet agnosticisme, de nature religieuse, repose donc sur deux affirmations : d'abord l'irréductibilité de la vie du sentiment, ensuite le profond abîme entre l'impuissance humaine et le Dieu universel.

Tel est le point de départ de la lettre qu'Eschenmayer écrivit à Schelling, sur son traité ; il y répondit par une lettre fort amicale. Mais ses propres préoccupations l'empêchaient de comprendre la profondeur de cette pensée.

Certes, Eschenmayer avait commis d'évidentes méprises qu'il était facile de lui reprocher; il avait mal

1. P. 148, § 15 à 18.

saisi ce que Schelling entend par le Grund, sur lequel il commet plusieurs erreurs [1]. Mais Schelling, à son tour, par une tactique presque inconsciente, réduit les doctrines de son correspondant au criticisme et à l'idéalisme subjectif [2] ; il lui attribue sans raison suffisante la plate vision idéaliste qui fait du monde une estampe sans couleurs [3].

A vrai dire, il oppose seulement sa doctrine à la sienne. Mais cette opposition précise quelques points. D'abord, elle fait voir combien Schelling est maintenant loin du criticisme : en premier lieu, la connaissance n'est plus à aucun degré ce qu'elle était dans le criticisme : l'assujettissement de l'intuition à un concept : elle est pénétration immédiate de l'esprit par l'esprit : or les sentiments comme l'amour, la liberté, l'amitié étant les plus spirituels (lisez précisément les plus libres des liens du concept), sont par excellence objets de connaissance [4].

La question critique ne doit pas précéder la question de l'être ; c'est en se plaçant dans l'être même, « en suivant les voies de Dieu » et non les nôtres, celles de notre intelligence, que nous saurons ce qu'il est. Dieu, comme le Protée antique, dirons-nous, peut être ce qu'il veut ; il ne s'agit pas de l'assujettir à nos concepts, pas plus que de lui en imposer les négations ; ce n'est pas en arrêtant Protée à une de ses formes qu'on le saisira, mais en suivant par sympathie son devenir [5]. Mais il y faut un sens « historique » que l'on ne trouve pas dans les concepts fixes de l'idéalisme, ni en général dans la raison impersonnelle et froide [6]. Schelling est à la recherche d'une formule qui exprime le caractère immédiat et

1. P. 168.
2. P. 168-169.
3. Passage fort intéressant sur l'importance de la vision du monde : « Il y a des hommes à qui le monde, faute de sensibilité pour les couleurs, apparaît comme une estampe. A des hommes pour qui la nature serait réellement ce qu'elle est dans votre pensée, un reflet total de l'idée de vérité, elle aurait sûrement l'aspect d'un livre plein de figures géométriques » (p. 178).
4. P. 162-168.
5. P. 166-168.
6. Sur le faux idéalisme, p. 178-179.

pourtant intellectuel de cette connaissance ; c'est l'entendement vivant, par opposition à l'entendement qui tue[1]. — Mais de quelque façon que vous pensiez Dieu, c'est d'une pensée humaine ; c'est de l'anthropomorphisme. — Cette conséquence doit être acceptée ; il n'y a pas de milieu entre l'agnosticisme intégral, celui d'Eschenmayer, et l'anthropomorphisme également intégral. L'homme n'est pas placé si bas dans la série des êtres que l'entendement, produit divin, ne puisse arriver à saisir son créateur. Et Dieu n'est pas l'être universel, la trinité d'abstractions, vérité, bonté, beauté que l'on s'imagine ; il est le sujet personnel de ces abstractions, l'être vrai, bon et beau, et, comme tel, il peut être saisi par l'esprit[2].

Le Glauben d'Eschenmayer est-il foncièrement distinct de « l'entendement vivant » de Schelling? Tous deux s'opposent ensemble à la connaissance kantienne jugée insuffisante, la détermination par des concepts fixes. Seulement, pour Eschenmayer, il ne reste en dehors d'elle qu'une espèce de perception sans concepts ; pour Schelling, on peut, par l'esprit, par un effort tout personnel de l'esprit, restituer la vie à ces concepts morts, ne plus les appliquer du dehors à une réalité préexistante, mais les voir jaillissant du développement immédiatement senti, du devenir, du passage à l'être de la réalité.

§ III. — Schelling et l'Allemagne.

La tendance traditionaliste est à peu près simultanée, dans la pensée de Schelling, avec une recrudescence d'esprit nationaliste. Il se manifeste au plus haut point par la fondation, au début de 1813, de l'*Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* et par un fragment

1. P. 182.
2. P. 169 sq.

manuscrit d'article de 1812 ou 1813 sur l'*Essence de la science allemande*[1].

Le nationalisme purement spéculatif de Schelling forme un contraste singulier avec le patriotisme pratique qui, presque dans le même temps, poussait Fichte à adresser son célèbre discours à la nation allemande. Sans doute le fond du caractère de Schelling y est pour beaucoup, mais les conditions particulières où se trouvait la Bavière contribuent à cette espèce de désintéressement. Ce pays, promu royaume par Napoléon, reste son allié jusqu'en 1813 : le parti catholique comme le parti libéral, si acharnés ennemis qu'ils fussent entre eux, s'accordent pour s'appuyer sur la France ; certains catholiques comptent même sur Napoléon pour supprimer le protestantisme. L'influence française survit même à la chute de Napoléon et persiste jusqu'en 1817[2].

Schelling n'approuve d'ailleurs jamais l'idée d'une unité politique de l'Allemagne ou du moins celle de l'unité de la constitution; son profond traditionalisme l'amène plutôt à croire que chaque pays a une sorte de droit historique à l'existence, et doit se créer à lui-même sa constitution.

Ce n'est donc pas la question de l'indépendance politique de l'Allemagne qui se pose, mais celle de l'indépendance de la pensée allemande.

L'isolement où se trouvait alors l'Allemagne, l'existence indéniable d'une philosophie purement nationale étaient choses frappantes et nouvelles : qu'on se rappelle combien la philosophie française du XVIIIe siècle était d'exportation facile et courante. (Ce n'est que plus tard, avec Cousin et Coleridge, qu'il aperçoit le rayonnement de la philosophie allemande). Cette empreinte nationale n'est-elle pas pour la pensée libre et philosophique une limitation ? On peut dire qu'ici se pose, une des premières

1. Article manuscrit inachevé *Ueber das Wesen deutscher Wissenchaft* (I, VIII, 1-18) : pour la date, cf. *ibid.*, p. 5.
2. K. Fischer, p. 188.

fois, la question qui sera, dans toute l'Europe, l'objet des préoccupations des générations suivantes : Quelle doit être, dans le monde, la place de la culture allemande, cette culture, nationale par essence, et universelle par destination? Combien était-elle, elle-même, étrange cette civilisation, où, à bien l'analyser, il n'est aucun élément qui ne semble venir de l'action du dehors, et dont l'ensemble était pourtant à ce moment si fermé au reste des peuples[1]?

Schelling ne songe pas à nier cette extrême réceptivité de l'esprit allemand. La thèse historique de son article, c'est que le développement actuel de la science allemande est justement dû à une puissante réaction contre les philosophies anglaise et française. Il fallait que l'Allemagne subît ces influences pour en sortir victorieuse et achever la philosophie moderne[2].

Ces influences sont caractérisées de la façon suivante : le dualisme cartésien, en isolant profondément la matière de l'esprit, enlève à la nature toute divinité, toute âme, toute vie. Le mécanisme est la conséquence nécessaire du dualisme. Mais le dualisme fait perdre en même temps le sens de la réalité du divin ; l'esprit du mécanisme s'étend aux choses morales : il considère les sociétés et les états non pas comme des touts, mais comme des conglomérats d'individus, isolés par nature, qui ne se réunissent que dans leur propre intérêt pour sauvegarder les droits inhérents à chacun[3].

Le mécanisme c'est donc ce qui sépare, ce qui isole, ce qui tue l'individu en le dissolvant dans les lois générales de la nature. La philosophie moderne consiste à vaincre ce mécanisme par le sentiment d'un lien interne des

1. Les Allemands de la génération antérieure, Herder, Lessing, Gœthe même prétendent à une pensée universelle, libre de toute attache nationale. On sait, en effet, que le réveil du nationalisme est lié de près au mouvement romantique (Haym, *Die rom. Sch.*, p. 806-808).

2. Cf. p. 13.

3. Sur le dualisme cartésien erreur fondamentale de la philosophie moderne cf. encore I, x, p. 439.

choses, d'un lien spirituel. Or le peuple allemand a toujours reconnu comme d'instinct avec ses Képler, ses Leibniz, ses J. Bœhme, ses Hamann, la spiritualité de la nature. Schelling considère la religiosité comme la marque distinctive de son peuple. Qu'est-ce bien que cette religiosité? Elle n'a rien d'une institution humaine ou divine coexistant à d'autres institutions, rien de fixe ou d'arrêté à quoi la pensée ou l'actoin puissent se prendre. Qu'on nous passe l'expression, elle est l'âme (Gemüth) faisant tache d'huile, se répandant sourdement, sournoisement, mais victorieusement dans la science, dans l'art, dans la politique. Ces âmes communes, ces « totalités organiques » : l'État, l'Art, la Science[1], ce sont les grandes découvertes qu'annonce Schelling. Ces touts ne proviennent pas de la composition des parties, mais plutôt d'une unité qui s'épand. La « religiosité » n'est donc pas l'affirmation de l'existence d'un principe fixe, mais plutôt une méthode de penser et sentir. C'est la croyance à la force pénétrante et victorieuse du spirituel, non pas imposé de l'extérieur, mais issu de la nature des choses par une génération spontanée[2].

On sait combien, dès cette époque, était générale en France la réaction contre l'esprit mécaniste et rationaliste du siècle précédent; qu'il suffise de citer J. de Maistre et Saint-Simon. Ce mouvement antinationaliste et religieux est général en Europe, et Schelling, sans doute encore peu au courant des choses françaises, a tort d'en faire honneur uniquement à l'Allemagne.

Son langage a d'ailleurs changé (qu'on nous permette ici cette anticipation pour en finir sur le germanisme de Schelling) et son ardeur antinationaliste a tiédi dans un cours manuscrit de 1827 « *Zur Geschichte der neueren Philosophie* ». Il donne beaucoup plus à l'empirisme français. Il avait, entre temps, connu Victor Cousin et il était d'autre part assez au courant des progrès scientifiques des

1. P. 9.
2. P. 7 sq.

physiciens anglais et français pour savoir que ni la philosophie française ne se réduit à l'idéologie, ni la physique à un empirisme aveugle et sans théorie. Il rend plusieurs fois hommage à l'esprit scientifique des Français. Il s'est aperçu que ce qu'il prenait pour la négation de toute philosophie chez les autres peuples n'est que le rejet de la méthode philosophique allemande. L'esprit allemand n'est plus l'esprit philosophique par excellence dont le langage même renferme une métaphysique latente : il en est un des côtés. La philosophie allemande veut être purement rationnelle, et les autres philosophies purement expérimentales. Or une philosophie purement rationnelle ne peut poser que des êtres eux-mêmes rationnels (comme le Dieu de Kant, qui, objet d'une idée de la raison, n'est que l'être total) ; un être concret et personnel ne peut être donné que dans l'expérience. L'empirisme français a seulement le tort de rétrécir l'expérience ; il n'y admet rien en dehors de l'objet sensible, ou de l'idée qui la copie. Mais le suprasensible n'est pas au-dessus de l'expérience[1].

Malgré sa conviction de la valeur mondiale de la philosophie allemande, il ne semble pas que Schelling ait cru qu'elle pourrait être chez elle en d'autres pays : la correspondance avec Cousin est, à ce point de vue, fort instructive. Il juge d'abord les conditions politiques de la France trop différentes de celles de l'Allemagne : la liberté scientifique n'existe pas en France. « Chez nous, écrit-il, aucun professeur donnant un cours de droit politique n'aurait à craindre l'autorité à moins qu'il ne se départît de la ligne droite de la science. En forme de doctrine, tout est accueilli chez nous. » Au reste, il ne lui conseille pas d'enseigner sa philosophie ; il lui conseille même tout le contraire ; l'esprit français n'est pas capable de la rece-

1. *Zur Gesch. d. n. Philos.*, I, x, p. 193 sq. Aussi bien la tâche des Allemands, écrit-il à Victor Cousin, le 16 avril 1826 (*Aus Sch. Leb.*, III, 18), n'est pas de faire revenir de l'empirisme, mais de pousser le système universel jusqu'au point où il doit se confondre avec cet empirisme reconnu à si juste titre.

voir, et si Cousin prétendait dépasser l'empirisme, il ne pourrait donner aux Français que des idées éparses de la vraie philosophie et par conséquent fausses[1].

La *Préface à un écrit philosophique de Cousin*[2] lui donna l'occasion de signaler les particularités des philosophes allemands, qui « depuis si longtemps n'ont philosophé qu'entre eux et de plus en plus se sont éloignés, dans la pensée et dans les mots, de ce qui est universellement compréhensible[3] ». Or, ce qu'il reproche le plus au métaphysicien français, ce n'est pas son empirisme, que non seulement il excuse par les conditions où s'est développée la philosophie de Cousin, mais qu'il considère comme un truisme sans importance[4]; mais c'est d'abord son psychologisme, la psychologie étant tout au plus une propédeutique[5], et c'est surtout son incapacité de comprendre l'idée essentiellement allemande du procès ou devenir progressif[6]. Cousin en posant une vérité rationnelle comme un fait immédiat et isolé change cette vérité en quelque chose d'accidentel, de simplement empirique, de mystérieux[7]. Le propre de l'esprit allemand serait au contraire de saisir les vérités dans leur genèse. Ainsi s'affirme pour Schelling, après cette expérience, l'isolement de la pensée allemande.

Si profondes que soient pour lui les différences entre la France et l'Allemagne, il ne se place que trop au point de vue allemand pour juger la politique française; à propos des lois scolaires du gouvernement de Juillet, il félicite Cousin « d'avoir sauvé, contre l'obstination de quelques têtes bornées et aveuglées, l'article donnant au clergé sa part à l'éducation du peuple »[8], confondant ainsi d'une façon évidente la religiosité allemande, principe diffus

1. Lettre à Cousin du 27 novembre 1828 (*Aus Schell. Leb.*, III, p. 42).
2. 1834, I, x, 201-224.
3. Préface, p. 204.
4. P. 210.
5. P. 214-215.
6. P. 212-221.
7. P. 220.
8. Lettre du 13 juillet 1833, p. 70.

dans la mentalité de tous, et la religion catholique, pouvoir social bien défini.

Schelling n'a ni le goût ni la volonté de la propagande directe. Il ne saurait admettre aucune politique active et révolutionnaire ; il est, « par principe, fort peu communicatif »[1]. L'action directe est inefficace : il ne veut que l'action lente mais infaillible de la science : ce n'est pas par un placage d'institutions, mais par un changement foncier de l'esprit que l'on peut agir. De plus, l'unité de pensée qu'il rêve n'est pas, comme celle d'un réformateur français, une identité doctrinale de tous les esprits ; c'est une unité harmonique et hiérarchique, où chaque nation doit rester fidèle à son esprit particulier ; la philosophie totale n'est en aucune d'elles en particulier, mais dans l'ensemble.

Sur le premier point, il a vu juste : c'est bien, en effet, par l'intermédiaire de la haute culture, et c'est par une transformation lente de l'esprit, surtout dans le domaine des sciences philosophiques, historiques et sociales, que l'esprit allemand a agi sur nous. Jamais une métaphysique allemande n'a pu être transplantée en France ; mais l'esprit de ces métaphysiques a eu et aura encore ses heures de triomphe.

Rationaliste et mystique, libre penseur et traditionaliste, naturaliste et théiste, universaliste et nationaliste, tel apparaît Schelling dans les années 1810 à 1815 ; non pas un éclectique cherchant à faire la part à chacune de ces oppositions, à distinguer des sphères où l'une ou l'autre sont vraies, mais se donnant tout entier à chacun des deux partis qu'il considère comme indissolublement unis. Alliances monstrueuses, dira-t-on.

Il faut remarquer, cependant, que le point de départ ne consiste pas en des oppositions directement posées, mais en une espèce d'état d'indifférence où ces oppositions n'existent pas encore. La synthèse alors n'est pas pour ainsi dire une nouvelle opposition à ces oppositions, donc un

1. 23 janv. 1829.

nouvel élément de trouble et de contradiction, mais un retour à l'état primitif d'indifférence. Sans doute quelque chose a changé; ce retour n'est pas un piétinement sur place; il marque un progrès; mais ce progrès n'est rendu possible que par l'unité primitive.

Il est certain que, sur un point du moins, il y a là une idée profondément vraie. La nature et la société nous montrent les opposés sortant d'un germe où ils ne peuvent être encore reconnus, où ils n'ont aucun sens. Mais que dire de ce retour conscient et voulu à l'unité primitive? D'une façon bien évidente les opposés ne peuvent rester, en cette union, ce qu'ils étaient, séparés l'un de l'autre. Le mysticisme de Schelling n'a presque rien de commun avec celui de sainte Thérèse, ni son traditionalisme avec celui de Joseph de Maistre : de ces opposés, en effet, il recueille l'essence, l'essence, c'est-à-dire la pensée fondamentale, les affirmations spéculatives renfermées en chacun d'eux, c'est-à-dire encore tout ce qu'il en reste, dès que vous les isolez de leur développement pratique et « phénoménal ». Le traditionalisme renferme des vérités; mais ce qui rend ces vérités traditionnelles, ce n'est pas leur caractère intrinsèque, c'est la façon dont elles sont nées et se sont implantées, et le traditionaliste est celui pour qui ce mode de naissance est une justification. C'est précisément ce côté des choses qui n'est pas apparu à Schelling; et, si vous le supprimez, on comprend au moins la possibilité de la synthèse. Pour qui s'attache uniquement aux idées et aux vérités, cette abstraction est naturelle. Comme bien des Allemands de son époque, Schelling a la synthèse facile, parce qu'il n'a pas été jusqu'au bout des oppositions; il ne les voit que dans la pensée, non dans la vie, et leur côté véritablement irréductible ne lui apparaît que confusément dans un brouillard.

CHAPITRE III

LES AGES DU MONDE.

Depuis 1810, Schelling n'a publié que quelques rares écrits surtout occasionnels; c'est surtout dans ses cours de Münich, d'Erlangen et de Berlin, dont son fils a fait imprimer de larges extraits, qu'il convient de chercher sa pensée.

Mais nous devons nous arrêter d'abord sur un long fragment manuscrit d'un ouvrage inachevé : *Les Ages du Monde*, dont la rédaction remonte vers 1815[1]. Cette œuvre, d'après le plan et les intentions de l'auteur, n'est comparable, dans les temps modernes, qu'à la Philosophie synthétique d'H. Spencer : c'est une histoire complète de l'évolution des êtres depuis leurs germes primitifs jusqu'au développement complet de l'esprit. Malheureusement, Schelling, peu confiant en lui-même[2], n'a donné que le premier moment de cette histoire, la création des mondes planétaires; exposition insuffisante d'après les notes marginales mêmes. Et jamais il n'est revenu à une conception aussi vaste.

Cette œuvre marque l'époque du plus grand effort de Schelling pour s'arracher à une philosophie de concepts et substituer à la méthode logique qui ne lie entre elles

1. *Die Weltalter*, I, VIII, 195-344. L'ouvrage avait été annoncé comme devant paraître en 1815; mais Schelling retira chez l'imprimeur Cotta quinze feuilles déjà imprimées (K. Fischer, 232).

2. Cf. p. 295 : « Si nous réussissons à mener cette histoire jusqu'à l'époque de l'apparition de l'homme... »

que des pensées, la méthode historique, celle qui suit, dans son mouvement interne, le développement même des êtres[1]. C'est l'époque de l'extrême opposition à l'idéalisme : l'être n'est pas purement et simplement pensé et comme tel simultané; il se produit une suite d'événements dont chacun prend pour ainsi dire son temps, et dans la suite desquels il faut faire entrer la pensée : aucune vue simultanée, aucun concept qui rassemble ne peut remplacer cette pensée progressive et en mouvement qui n'accepte aucun principe absolu, mais donne à chacun la place convenable[2]. Mais toute histoire véritable, tout développement réel suppose dans le fond des choses contingence, continuité, liberté : car si vous supposez chaque forme d'être nécessairement déterminée par la précédente, vous remplacez le développement historique par un pseudo-développement logique, qui n'a lieu que dans votre pensée, non dans les choses. Méthode historique; liberté foncière dans le développement de l'être; réalité supralogique, tels sont les trois termes intimement liés ensemble.

C'est aussi l'opposition extrême au criticisme : car c'est la nature de l'être qui commande et détermine la pensée. Schelling est à la recherche d'un mode de connaître adéquat à sa conception du devenir. Cette connaissance doit elle-même se modeler sur le devenir, être en un mouvement continuel.

Seulement, il ne faut pas exagérer, par les rapprochements qui se présentent presque forcément avec les doctrines contingentistes contemporaines, ce que cette façon de penser paraît d'abord avoir d'actuel. Sur la question critique, Schelling ne commet pas, comme on le croirait d'abord, la glorieuse imprudence de demander à la connaissance humaine de sortir d'elle-même, de sortir de

1. P. 203-207 montre le passage de la dialectique à l'histoire.

2. P. 208 : « Quiconque veut la connaissance de la réalité historique doit la suivre par le grand chemin, s'attarder à chaque moment, se donner à la continuité du développement. »

sa nature proprement humaine pour s'abandonner librement au fleuve du devenir. Il y a, dans sa doctrine, un postulat qui est, au fond, l'équivalent du postulat critique : c'est que l'homme est un microcosme, que non seulement les éléments qui entrent dans la nature humaine sont les mêmes que ceux qui entrent dans le monde, mais que le devenir ou la construction de l'humanité se font dans un ordre et suivant une loi rigoureusement identique à ceux de tous les processus cosmiques[1]. Chaque devenir a, pris en lui-même, des inflexions en sens divers; et ces inflexions sont contingentes et irréductibles à l'unité d'une loi; mais les mêmes sinuosités se reproduisent en chacun d'eux. Dire, avec Kant, que notre connaissance est essentiellement humaine, ou avec Schelling, que l'être humain est un univers en raccourci, revient pratiquement au même. L'anthropomorphisme, que Schelling paraissait d'abord quelque peu craindre, devient un principe complètement solide et stable. Toutes les forces sont de nature psychologique, des volontés et des sentiments: comme l'homme, l'univers tend au bonheur, en passant d'abord par une période de douleur et d'angoisse; c'est dans un phénomène humain, celui du sommeil magnétique, qu'il va chercher le modèle de la façon dont les forces naturelles se libèrent de la nécessité qui leur est d'abord inhérente[2]. Sa doctrine est, à ce moment, une espèce de psychologie cosmique dont le langage et les expériences sont empruntés spécialement aux mystiques.

Sur la seconde question, malgré la ressemblance curieuse de quelques formules[3], on ne peut rapprocher sans réserve l'esprit historique de Schelling de l'intuition de la durée pure de Bergson. Celle-ci provient d'un sentiment direct et immédiat du devenir; celle-là nous

1. P. 207.
2. P. 295.
3. « Le philosophe a besoin d'être garanti par le sentiment de la réalité indescriptible des représentations plus élevées contre les concepts forcés d'une dialectique vide. »

paraît plutôt provenir des impossibilités auxquelles a été acculé peu à peu l'idéalisme.

Le perpétuel oui de l'idéalisme, son acceptation indifférente de toutes les formes de l'être, son incurable optimisme, sont inadmissibles. Le droit primitif et égal de toutes les formes d'être à l'existence supprime nécessairement toute existence; car si c'est un jeu pour la pensée que de poser simultanément des termes contradictoires, l'un ne peut être qu'en chassant l'autre de l'existence. L'existence réelle est donc liée à une décision, à un choix progressif qui sépare ce qui a droit à l'existence de ce qui n'y a pas droit. Le oui n'est pas inconditionnel et absolu ; il se fonde sur un non préalable qui rejette dans un éternel passé les formes obscures et chaotiques qui prétendaient à l'être [1].

Mais cette hiérarchie de droits et de valeurs n'est pas quelque chose de primitif et de donné; c'est le résultat d'une victoire, d'un assujétissement de l'être qui s'établit peu à peu par la violence. L'être n'est pas d'abord amour ; sans quoi il se répandrait et se dissiperait dans un éternel présent [2]. Tout *véritable* devenir surmonte son propre passé; le passé n'est pas seulement du temps écoulé; s'il n'était que cela, il n'y aurait pas véritablement de passé, mais un continuel présent [3]. La victoire finale est donc la marque du droit à être.

Par là ressort ce qu'on pourrait appeler le schème du devenir chez Schelling; le premier terme c'est la négation de l'être (das Seyende); le second terme c'est l'affirmation qui fait rentrer la négation dans le non-être; le troisième terme c'est celui qui établit une hiérarchie entre cette négation et cette affirmation, faisant de la première le fondement de la seconde.

On trouvera sans doute dans cette théorie un mélange assez équivoque d'une vision réelle du devenir, et d'une

1. Cf. p. 216-217.
2. P. 210.
3. P. 262.

construction dialectique de ce même devenir. Il n'est pas impossible de disculper Schelling ; il a vu, au contraire, qu'il y avait là deux choses : 1° une pure contemplation (Schauen) du devenir ; 2° une espèce de démembrement qui en fixe les étapes [1]. Mais, dans la pure contemplation, le sujet est perdu dans l'objet, et elle n'est pas plus instructive pour ainsi dire que le sujet lui-même [2]. De plus, il trouve que cette contemplation, isolée, n'est pas sans un certain danger si on ne la complète par une expression communicable [3]. Ce qui peut nous tromper, c'est que son but n'est nullement de nous suggérer cette contemplation, de transcender le concept par l'intuition, mais tout au contraire de revenir de l'intuition continue aux concepts discrets : Schelling se montre toujours l'homme qui réalise [4].

Il est maintenant facile de comprendre et de suivre, jusqu'où il en a poussé l'histoire, le devenir de l'univers.

Le devenir ne débute pas par une décision subite de créer le monde en un Dieu, auparavant immobile et sans devenir : on sait combien cette hypothèse laisse d'absurdités et de questions irrésolues : comment ce monde qui est, à côté de Dieu, un néant, ne serait-il pas absorbé dans l'être divin? Le devenir est au cœur de l'être, et, s'il est vrai que le monde provient d'un libre vouloir créateur, il y a auparavant un devenir précosmique où nous voyons en quelque sorte naître Dieu [5].

Dieu, être nécessaire, est, dit-on, Amour ; mais il ne peut être seulement amour, sans quoi son être se dissiperait ; il doit donc aussi être un moi fermé aux autres êtres ; il y

1. P. 203 sq.
2. P. 203 bas : « Dans la contemplation en et pour soi, il n'y a aucun sens. »
3. Cf. sur ce point le *Dialogue sur le monde des esprits*, I, IX, p. 40 : « Il est bien pour l'âme de pouvoir regarder comme dans un miroir ce qu'elle a senti intérieurement par une manière d'intuition divine. »
4. P. 285, il se plaint du manque de concepts intermédiaires en philosophie.
5. P. 254-255.

a en lui une force égoïste qui fonde sa personnalité. Mais est-il égoïsme ou amour? se donne-t-il ou se refuse-t-il?

Nécessairement l'un et l'autre, c'est-à-dire qu'il est égoïsme, qu'il est amour, et qu'il est à la fois égoïsme et amour[1]. Au point de vue que nous avons appelé idéaliste, nulle contradiction : mais Dieu existe. et dans l'existence du moins, ces principes sont exclusifs l'un de l'autre. D'autre part ils sont également originaires, et ont par conséquent un égal droit à l'existence. Il y a là une contradiction manifeste qui est nécessairement l'origine d'un premier mouvement ou devenir, le devenir qui pose alternativement chacun d'eux. L'affleurement simultané à l'existence est remplacé par un ordre de succession[2]. Mais quel ordre? On sait que l'Être manifesté et développé, suivant un principe dont l'origine est certainement en Fichte, n'est posé que parce qu'il se pose et se veut lui-même. Tout vouloir a quelque chose de magique, de créateur; mais cette volonté implique que l'être manifesté n'existe pas encore; ce qui est donc primitif, c'est le non-être, non au sens de néant, mais au sens aristotélicien de privation; c'est le germe où est recueillie, enveloppée toute la force divine. L'Être (das Seyende) ne saurait d'ailleurs être primitivement; pour être en soi, pour être plus qu'un tableau à plat, il doit s'opposer à sa propre négation. Le deuxième terme est l'être lui-même, le terme affirmatif. Le troisième est l'unité des deux premiers[3].

Mais la prétention à l'existence de chacun de ces termes est égale, aucun n'a de raison de céder à l'autre. Le premier doit donc renaître après le troisième, et le procès recommence à l'infini. Le devenir se recourbe donc en un cercle, où il n'y a ni hiérarchie ni commencement ni fin : cette roue du devenir a son image dans la nature

1. P. 209-217.
2. P. 217-220.
3. P. 220-229.

végétale qui va de la graine à la plante pour revenir à la graine [1].

Or ce n'est pas là ce que voulaient ces puissances : en effet, elles voulaient, elles veulent toujours être; mais elles ne sont que pour être supprimées : s'il n'y a d'être que définitif, elles ne sont pas ; elles se consument dans un désir à jamais insatisfait [2].

Ce qui fait leur malheur, c'est leur égale et aveugle prétention à l'être. Il ne peut finir que par une renonciation, mais par une renonciation commune et totale (car il n'y a pas de raison de favoriser l'une plus que l'autre) à cette prétention.

Le renoncement ne peut être amené par un pur et simple désir de non-être, mais seulement (et ceci est conforme à la mystique chrétienne) par le désir de l'existence d'un être supérieur. Se renoncer, c'est devenir l'organe d'une volonté supérieure, l'être (Sein) où elle qui est (das Seyende) se manifeste et se réalise.

Mais ce terme supérieur ne se trouve pas dans la nature ; pour échapper au cercle du devenir, il faut donc renoncer à soi au profit de l'être « sans nature », c'est-à-dire l'être libre de tout désir, de toute nécessité, par là même de toute réalité. — Mais cet être est le néant? — Oui, mais comme la volonté qui ne veut rien, et qui est bien en effet le but où tendent tout mouvement naturel et tout désir : la fin du désir c'est de ne plus désirer, c'est la simplicité absolue et sans différence : c'est là le pur esprit, la divinité, la *surdivinité* (Uebergottheit) à laquelle aucun prédicat ne convient, ni la bonté, ni la conscience ni l'être, parce qu'elle est essentiellement tous ces prédicats [3].

Il s'agit, pour Schelling, de montrer comment, par l'effet de leur libération, les éléments du devenir deviennent les germes des futures créations, cette matière éter-

1. P. 229-232
2. P. 233.
3. P. 233-239

nelle dont on ne peut se passer sans aboutir à l'équivoque théorie de la création *ex nihilo,* et qui paraît, dans les doctrines platoniciennes, indépendante de Dieu.

La libération de la vie naturelle n'est pas, pour un mystique, l'anéantissement ni la fusion en Dieu : les forces naturelles subsistent après cette libération; les éléments de son être sont les mêmes; mais tandis que, auparavant, ils se choquaient et s'empêchaient les uns les autres, ils sont maintenant en un ordre hiérarchique qui donne à chacun la place qui lui convient. Le salut ne s'opère d'une façon directe que pour les plus hautes puissances; c'est par l'intermédiaire des plus hautes, des plus voisines de l'esprit pur que les plus basses sont sauvées. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a pas, dans ce salut, anéantissement des plus basses au profit des plus hautes. Tout au contraire : comme la liberté absolue est l'Être (das Seyende) dont le sujet est la nature, la puissance supérieure a nécessairement son siège (Bestand) dans l'inférieure.

De la même façon[1] la roue du devenir se rectifie en une droite dont la partie supérieure est occupée par la puissance la plus haute A^3, sujet immédiat de la divinité, tandis que A^2 est le sujet de A^3, et A le sujet de A^2.

Mais, en chacune de ces puissances, ainsi hiérarchisées, se reproduit le processus du devenir et celui du salut. La plus basse est la nature, matière du monde sensible, où tous les êtres sont d'abord enveloppés. La nature comprime en quelque sorte, tue les êtres qui se développent; et ainsi il y a fatalement en elle un mouvement rotatoire qui va de l'enveloppement au développement pour revenir à l'état d'involution, le devenir de la graine à la plante et de la plante à la graine. Mais il y a aussi en elle un progrès hiérarchique des formes inférieures à des formes supérieures; et les forces aveugles ne suffiraient pas à l'expliquer, si elle ne subissait, de l'extérieur, le pouvoir magique de la puissance supérieure.

1. P. 239-243.

Ainsi à la perpétuelle alternative de l'enveloppement et du développement, s'ajoute la ligne hiérarchique stable de l'être le plus enveloppé au plus developpé [1].

De la même façon la puissance A^2, la matière du monde des esprits, la puissance expansive où tout se développe et s'étale, est soumise à un mouvement de rotation où la force d'égoïté s'oppose alternativement à la force expansive. Par l'attraction de la puissance A^3, la rotation fait place à une hiérarchie, où le sujet jusqu'ici continuellement nié et posé, est posé d'une façon fixe [2].

Enfin la puissance A^3, matière de l'âme universelle, qui a son substrat dans la nature et l'esprit, dont elle est le lien, ne peut être libérée par aucune puissance naturelle, mais seulement par le pouvoir magique de la liberté [3].

Ainsi naît Dieu, l'être (das Seyende) qui a pour substrat (Sein) la nature. Comment expliquer autrement son existence? Si Dieu est essentiellement, il n'est plus celui qui peut être et ne pas être, qui est au-dessus de l'existence; il n'est plus liberté absolue. Cette liberté ne saurait descendre à l'être, se figer en être pour ainsi dire en restant liberté; il faut donc qu'elle emprunte son être à un terme autre qu'elle [4].

La théorie de Schelling implique une analyse du devenir réel, en deux éléments. Il y a le devenir tourbillonnaire pour ainsi dire, celui qui piétine sur place, celui qui ramène la planète à la place qu'elle occupait d'abord, qui fait de l'être le début d'un être semblable à lui, dans un retour sans fin, c'est le retour éternel qui est plutôt la mort de l'être que la vie. Puis il y a le devenir qui est progrès, progrès d'une forme inférieure à une forme supérieure, le devenir qui mène la série organique de l'animal inférieur jusqu'à l'homme.

Entre ces deux espèces de devenir, aucune continuité;

1. P. 243-248.
2. P. 248-252.
3. P. 252-253.
4. P. 254-255.

dans le premier, le devenir naturel, aucun germe du second. Entre le premier et le second, aucune conciliation possible : ce n'est qu'en rompant le charme magique du retour éternel que l'être peut se surmonter lui-même. Mais il ne le peut par lui-même, par sa nature ; il le peut seulement par une espèce d'attraction, de sollicitation d'un être supérieur à lui. Il peut alors renoncer à cette vaine affirmation de soi-même, pour se soulever jusqu'à cet être, et substituer aux formes évanouissantes du premier devenir les formes stables du second.

C'est maintenant le détail de ces formes dont il faut chercher l'origine. Comment les trois puissances de la nature, le monde visible, le monde des esprits et l'âme universelle, deviennent-elles grosses des formes qui, dans la création, jailliront à la lumière? Schelling ne fait ici, nous semble-t-il, que pousser plus loin l'analyse conceptuelle du devenir. Nous avons obtenu une hiérarchie de termes fixes, sorte de tableau, de cadre sans réalité et sans les forces qui font un devenir vivant. Mais le terme inférieur n'est pas accroché au terme supérieur comme une matière inerte, il y a entre eux des liens plus intimes, plus que des liens de contiguïté, une sorte de transfusion. Comme l'esprit inférieur, résonnant sympathiquement à l'âme supérieure, la prend pour modèle, ne peut être que son image, tend, autant qu'il est possible, à l'attirer en elle, ainsi la nature, orientée vers l'esprit, cherche à l'attirer vers elle et en reflète les formes. Mais cette espèce d'incantation magique ne se produit pas d'un coup. La nature visible se complaît à produire toutes les images possibles depuis la plus incomplète, la plus partielle jusqu'à la plus complète qui est l'homme [1].

Ainsi s'établit non plus seulement une opposition, non plus seulement un contact, mais une continuité entre la nature matérielle et le monde des esprits. Plus de ces oppositions brutales entre matière et esprit ; la matière

1. P. 275-281.

est, en un sens, déjà spirituelle; elle a son expression, sa grâce, sa beauté qui sont choses d'ordre spirituel; la présence de formes pures et belles a une action immédiate. Comment, d'ailleurs, résoudre autrement la question toujours controversée des rapports du corps et de l'âme? Sans doute son attribut d'impénétrabilité est une objection; mais est-il sûr que cet attribut lui soit primitif et essentiel? Des phénomènes comme ceux de l'assimilation organique ne témoignent-ils pas d'une alchimie, d'une compénétration des qualités[1]?

De la même façon, le monde des esprits prend pour modèle l'âme universelle qui est au-dessus d'elle, et produit, comme une série de visions, toute la hiérarchie des Idées[2].

Ainsi s'achève le devenir progressif (tout idéal d'ailleurs, et qui n'est rien que le plan de la création). Dans la première espèce de devenir, la puissance reste en soi; il n'y a de devenir véritable et libérateur que si elle sort de soi; mais sortir de soi, laisser se relâcher la puissance qui relie les forces de l'être en soi, et devenir miroir ou image d'un être supérieur, c'est tout un. Le phénomène humain du sommeil magnétique nous fait comprendre ce qui se passe. Dans le sommeil magnétique comme dans le sommeil ordinaire s'abolit pour quelque temps l'unité de la personne; mais de même que le sommeil ordinaire est occupé d'une façon constante par des songes dont quelques-uns sont divinatoires, l'esprit, dans l'état magnétique (telle était, à cette époque la croyance de beaucoup de cercles même cultivés), a des pouvoirs guérisseurs et divinatoires; il devient visionnaire. Le sommeil, la crise de la personnalité, a pour effet de rétablir la communication, dissoute à l'état de veille, entre l'homme et le monde des esprits, et l'esprit humain en est devenu le miroir. C'est par des communications semblables, su-

1. P. 281-286.
2. P. 288-298.

périeures à la personnalité, que devient producteur le génie artistique [1].

Le devenir est donc le produit d'une sorte de pénétration réciproque des puissances, d'une « théurgie [2] » où la plus haute s'incline vers l'inférieure. Mais Schelling, même encore ici prisonnier des cadres de la pensée de Fichte, ne veut voir au fond autre chose dans cette pénétration qu'une pénétration du sujet et de l'objet, une sorte de polarisation magnétique qui fait de la puissance inférieure l'objet de la supérieure, son côté réel, celui où le possible qui est en elle devient réel. Aussi le résultat de tout le processus est-il une vision, vision momentanée, mais toujours renouvelée ; toute action ou toute force, dirons-nous, est remplacée par une vision ; la nature est visionnaire, c'est-à-dire qu'elle puise et voit d'avance dans son commerce avec l'esprit, toutes les formes où elle se réalisera ; l'acte de la nature et toute espèce de mouvement ne sauraient mieux être comparés qu'à l'acte d'un somnambule, à l'automatique réalisation d'une idée fixe [3].

Entre le monde de formes et de visions dont l'histoire est maintenant achevée, et le monde réel dans l'histoire duquel nous entrons maintenant, quel est le rapport? A vrai dire, aucun rapport intime ou intrinsèque ; la discontinuité est absolue ; le monde des formes n'est pas le germe d'où sortira, par un développement naturel, le monde réel. L'idéal est, par lui-même, impuissant : le réel est quelque chose de plus et d'irréductible. Bien plus, il ne faudrait pas le croire manifestation et position de l'idéal, de sorte que le monde réel ne fût que la répétition du monde idéal, affecté d'un coefficient réel ; au cas où le monde se réalise, il ne sera pas nécessairement conforme au plan idéal. La puissance du réel comme tel se fait justement voir en ce qu'il accepte librement ou au contraire rejette

1. P. 291-294.
2. P. 297.
3. P. 292.

ce plan. La nature qui s'est soumise librement pour développer en elle la hiérarchie ordonnée de ses formes, a gardé la liberté de vivre d'une vie propre.

Ainsi deux discontinuités foncières : la discontinuité entre la détermination idéale du monde et sa position réelle; la discontinuité entre la volonté idéale de la nature qui veut la soumission, et sa volonté une fois réalisée qui, peut-être, voudra le contraire [1].

Occupons-nous de la première. Après l'acte d'abnégation de la nature qui s'est faite sujet de la divinité, il dépend uniquement de la liberté divine de réaliser ou non la nature, de rester l'Être de la nature seulement dans l'Idéal, ou de se poser réellement comme tel. Seulement on ne peut poser chez Dieu une volonté créatrice affirmative, qui produirait d'un coup et dans un présent éternel le développement total de l'être. Cette sorte de vouloir indifférent de l'existence pour elle-même est en effet une volonté déterminée; or Dieu est la volonté qui ne veut rien, la liberté absolue; il ne peut se limiter par une volonté déterminée. La volonté de Dieu (non pas en elle-même, mais relativement au monde extérieur) doit donc, pour être complète, être aussi bien volonté destructrice et dévastatrice, colère autant qu'amour. Mais il ne peut être seulement amour, pas plus qu'il n'est seulement colère; et n'est-il pas contradictoire qu'il soit tous les deux à la fois [2]?

Dans la solution de cette question, le but de Schelling est de transformer en un devenir réel et temporel la hiérarchie seulement idéale des puissances naturelles. Or les puissances divines, la colère et l'amour, ne peuvent être hiérarchisées comme les puissances naturelles. Car la hiérarchie exige un terme supérieur par rapport auquel elles s'ordonnent, il ne peut donc y avoir de hiérarchie dans l'absolue liberté, ni aucune espèce de subordination; tout y est égal. De plus, toute la hiérarchie est composée

1. Cf. 265-266.
2. P. 298-300.

de termes posés simultanément parce que nécessairement; mais les puissances de Dieu sont des actes libres; deux opposés qui s'excluent peuvent en tant que termes logiques exister simultanément; mais des réalités qui s'excluent ne peuvent exister que successivement. Il reste donc que les puissances de Dieu, relatives au monde, son amour, sa colère, et la synthèse des deux, se manifestent successivement.

Mais dans quel ordre ont lieu ces révélations successives, dont chacune marque une date dans l'histoire du monde, le passé, le présent et l'avenir?

La question était, par excellence, de celles qui appellent ces solutions sentimentales à quoi la dureté spéculative de l'auteur se refuse énergiquement. La volonté d'existence est-elle la volonté primitive, et le monde ne serait-il qu'un jeu provisoire qui doit être condamné à l'anéantissement? La seule tâche de l'humanité est-elle d'entonner un perpétuel *miserere?* Au contraire, le monde se développe-t-il toujours plus richement, plus complètement à partir d'un état de souffrance et de contrainte? On sait combien le choix d'une de ces réponses dépend de la valeur que nous attribuons à l'existence; d'après cette valeur, nous incorporons à l'univers notre propre volonté d'existence ou notre volonté d'anéantissement.

Or, si Dieu, si l'Être est liberté absolue, il n'a par lui-même aucun attachement naturel à l'un ni à l'autre, aucun intérêt, rien qui puisse lui faire juger l'existence supérieure au néant. Donc aucune solution de ce côté.

Demanderons-nous, puisqu'il s'agit de l'histoire réelle, le secours de l'expérience, de nos documents sur le passé de l'existence? Schelling n'y répugne nullement, tout au contraire; il généralise une remarque ancienne sur le caractère sec, dur et comme renfermé en soi de l'art primitif[1]. Par une espèce de pessimisme à rebours, il fait voir le côté sombre, informe, entouré de dangers de toute vie qui

1. P. 311.

commence[1]. L'expérience nous fait donc voir que tout être est la victoire d'une volonté d'existence sur une volonté d'anéantissement; celle-ci est un commencement qui est rejeté dans le passé. Les puissances formidablement destructrices d'où émergea le monde des astres se sont graduellement adoucies pour la création organique[2].

On dira que ces puissances du début sont aveugles, et on demandera comment elles peuvent être en même temps divines? Schelling répond qu'il y a dans toute décision absolument libre qui commence une série d'événements, quelque chose de totalement inexplicable, d'obscur à la volonté elle-même qui en est l'auteur; telle cette décision primitive absolument spontanée et libre qui constitue le fond du caractère moral de chaque homme, et qui lui est à lui-même complètement impénétrable. De même Dieu dans sa première manifestation, redescend dans l'obscurité[3]. La contingence, dirons-nous dans une formule qui n'est pas de Schelling, est irrationnelle parce qu'elle suppose la discontinuité.

Ainsi la puissance primitive, celle du passé, est la volonté d'anéantissement; celle du présent est la volonté d'existence qui repousse la première dans le passé ; et celle de l'avenir est l'affirmation qui repose sur la négation.

Les conclusions tirées de la nature de Dieu coïncident avec l'expérience; car en admettant que Dieu semble se manifester comme liberté absolue, il ne le pourra que dans l'être développé et visible. Mais admettre comme primitive l'existence de l'être, revient au fond à ne pas le considérer comme réel, mais comme idéal : il n'a de réalité que s'il est le résultat d'un développement, et par suite la négation de l'être est l'acte primitif[4].

D'après ce qui précède il est facile de reconstituer le plan qu'aurait eu cette histoire universelle : il aurait traité

1. P. 319-320.
2. P. 312-313.
3. P. 331.
4. Cf. 302-309.

d'abord de la puissance négative, la nature, celle où rien n'est que germe et enveloppement; puis la puissance affirmative créatrice du monde des esprits; enfin la synthèse des deux, créatrice de la sagesse ou de l'âme universelle. Les subdivisions, conformément à l'esprit de Schelling, auraient reproduit dans chacune des puissances toutes les autres, dans la nature par exemple, la domination de la puissance négative, correspondant à la création des mondes, celle de la puissance positive correspondant au procès dynamique, la synthèse des deux se manifestant dans l'organisme.

De ce plan, Schelling n'a exécuté ici et fort rapidement que le début de la première partie, l'origine des mondes planétaires. Sur ce qu'aurait pu être la section sur le monde des esprits, des manuscrits d'une époque voisine autorisent à le pressentir très incomplètement; sur le reste, il serait vain de hasarder une supposition quelconque, puisque rien ne prouve que Schelling y ait sérieusement pensé.

Mais d'abord une remarque est nécessaire sur la signification générale de cette méthode : Schelling, en cela tout à fait opposé à son disciple anglais Spencer[1], va contre une des tendances que l'on prête le plus habituellement à la science moderne, celle de l'absolue unité, et en quelque façon de l'éternité des forces et des lois. Les devenirs, les événements naturels sont en quelque sorte concentrés dans la formule statique d'une loi, par exemple la cosmogonie de Kant dans la loi newtonienne d'attraction. Mais on doit se demander si cette affirmation sur les lois est compatible avec l'existence d'un devenir véritable, c'est-à-dire d'un devenir producteur. Pour arriver à combiner les deux idées, les Positivistes, les Condorcet, les Comte, à l'époque même de Schelling ont inventé l'idée de progrès, c'est-à-dire d'un devenir linéaire, sans courbure ni retour, d'une seule direction, et

1. Cf. Korwan.

qu'il est aisé de reconstituer, étant donné un point et la direction. Mais ce concept bâtard, né pour le besoin de la cause, n'est pas du tout conforme au devenir réel, celui où il y a des conflits et des équilibres, des victoires et des défaites : le devenir réel fait apparaître de l'irréductible, de l'imprévu. D'autre part, l'affirmation de ce devenir n'est plus compatible avec l'affirmation absolue de l'unité des forces et des lois ; le vrai devenir n'est pas superficiel ; il envahit tout l'être, et par conséquent des formes véritablement nouvelles succèdent à des formes anciennes pour les dominer. On voit combien est moderne cette idée de devenirs successifs, et, comme on dirait aujourd'hui, qualitativement irréductibles.

Schelling décrit donc le premier âge, celui de la formation des étoiles. La volonté négative de Dieu n'est pas pure négation de l'être sans résistance; elle est plutôt une compression qui veut empêcher l'être de s'extérioriser, les forces de se développer. Il y a alors dans l'être un frémissement, un orgasme de toutes les forces comprimées; la contraction est suivie d'une expansion; mais cette expansion qui dissipe l'Être, produit en lui une angoisse de se perdre lui-même, et il se contracte à nouveau. De là un état contradictoire, un cercle. Les forces comprimées en un point, dans le centre universel, se gonflent en quelque sorte, pour s'éloigner de ce centre et être à elles-mêmes leur propre centre; c'est ce gonflement qui produit l'espace, l'espace qui n'est nullement un milieu indifférent, mais dont les diverses régions sont hiérarchisées. Mais dans la mesure où elles échappent au centre, leur vie propre diminue, et elles retournent à nouveau vers lui, suivant une attraction. C'est dans cet état de déséquilibre constant que restent les comètes, toujours attirées vers le soleil, le centre commun où elles viennent se concentrer pour se dissiper à nouveau dans les espaces interplanétaires. Le cours circulaire des planètes autour de leur axe est au contraire une solution moyenne du problème, où la force qui écarte et individualise est contrainte de s'unir à la

force qui attire et réunit. Ici, comme partout, le mouvement de rotation manifeste l'état de contrainte qui est au début de toute existence[1].

A l'époque de la philosophie de l'identité, encore en 1804 et dans les leçons de Würzburg, le monde spirituel était, pour Schelling, purement et simplement le monde des forces spirituelles qui agissent dans l'histoire de l'humanité, la science, l'art, la religion, la liberté. Jamais, on le voit, il n'a réalisé en détail son projet primitif de décrire ce côté idéal des choses, le monde de l'esprit, qui devait être la contre-partie du monde de la nature. Il eut bien l'illusion, dans ses écrits de 1804 et de 1809, qu'il ne faisait rien que reprendre ce côté jusqu'ici négligé de sa philosophie. Mais il est clair que c'est la préoccupation de l'Absolu qui joue le principal rôle. Lorsque, dans les leçons de Stuttgart[2], il en revint à s'occuper de la contre-partie idéale de la nature, ce ne fut plus un monde d'universaux spirituels, science, art ou religion, qu'il opposa à la nature, mais bien un monde des esprits, d'êtres spirituels, substantiels, personnels[3]. Certes les occasions extérieures ne manquèrent pas pour lui suggérer la rénovation scientifique du spiritisme ; mais il faut remarquer combien cette suggestion s'accordait avec la marche générale de la pensée de Schelling, toujours plus porté à abandonner les principes universels pour les actes des êtres personnels, à changer les forces en actes. C'était une entreprise des plus risquées d'introduire dans la métaphysique une science des esprits, qui n'existait depuis longtemps que sous forme de superstition populaire, de croyances fondées sur de prétendues expériences directes. Entreprise si risquée que Schelling ne la poussa jamais à bout. Il ne l'aborda jamais qu'avec grande réserve. Dans les leçons de Stuttgart, il s'excuse d'en avoir peut-être trop dit ; dans

1. P. 319-334. Sur la difficulté de peindre exactement ce premier âge, p. 334.

2. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810, I, VII, 417-486, série de leçons où il expose systématiquement le contenu de son traité sur la liberté.

3. P. 478-484.

les *Ages du monde*, il s'abstient de parler du degré le plus profond du sommeil magnétique[1], et il se refuse à donner plus qu'une description fort sommaire de ce monde, parce qu'il vaut mieux reconnaître les limites des forces humaines[2]. Et la forme exotérique qu'il a donnée à cette recherche dans le dialogue inachevé *Clara* montre à quel point le sujet lui paraissait redoutable.

Il ne s'agissait en effet de rien moins que de donner une tenue scientifique à des récits plus ou moins controuvés de visions fantastiques[3]; on sait cependant, depuis Schelling jusqu'à William James, combien d'esprits très profondément philosophiques ont été tentés par ces questions. Seul, comme dit Schelling[4], un idéalisme abstrait peut se contenter des preuves dialectiques de la survivance de l'âme; mais l'homme a besoin de connaître non seulement cette survivance, mais sa manière d'être, les détails qui lui en permettent une représentation, et la philosophie traditionnelle ne lui donne rien de pareil. L'idéalisme est encore ici le grand coupable ; il a fait fausse route en cherchant à spiritualiser la nature entière, et, après que, par ses procédés, la nature s'est vue réduite à une agglomération d'idées abstraites, l'esprit se condamne à y être chez lui et il ne reste rien pour le monde des esprits. Contre toute apparence, c'est le naturalisme qui, en approfondissant la nature, peut, par contre-partie, nous amener à savoir ce qu'est réellement le monde des esprits. Aussi bien ne s'agit-il pas d'une connaissance directe de ce monde (et c'est en quoi la superstition populaire est évitée), mais d'une construction tout à fait analogue, bien qu'inverse de la construction de la nature.

1. P. 294.
2. P. 334.
3. La notion d'esprit qu'il reprend ici est exactement celle que Kant avait critiquée dans ses « songes d'un visionnaire ». Cf. Dreyer, *Kantstudien*, 1908.
4. Dans une introduction (I, IX, 3-10) pour un exposé scientifique de la question; l'exposé ne fut jamais écrit.

C'est celle dont Schelling a esquissé le début dans les *Ages du monde*[1], mais d'une façon bien abstraite.

Le développement extrême de l'être est pour Schelling, non pas l'être qui se ramasse et s'isole pour dominer, mais celui qui, victorieux de sa propre violence, se donne et s'épand, en un mot l'être spirituel. Cette expansion, ce développement égal et simultané de toutes les puissances, c'est ce que la nature a atteint en l'homme. Mais l'homme n'est nullement la fin et le but du devenir ; chez l'homme en effet, tous les éléments de l'être, le corps, l'esprit et l'âme qui les unit, sont en quelque sorte affectés d'un coefficient corporel.

C'est donc par une libération complète du germe spirituel enfermé en l'homme que commence le monde des esprits. Il ne faut pas se figurer l'esprit comme une espèce d' « abstrait » de l'homme. L'esprit contient tout ce que contient l'homme : un corps, une âme, et un esprit. La corporéité, la puissance négative, se trouve en effet, vaincue et dominée, réduite à l'état de germe dans l'esprit; mais comme tout le devenir dans le monde des corps s'expliquait par une spiritualisation progressive (dont tant de phénomènes connus et tant de phénomènes obscurs donnent une preuve), le devenir du monde des esprits s'explique par une espèce de dégagement et de développement de la corporéité. Ainsi l'esprit est, comme l'homme, un être total, corps, âme et esprit, mais tout cela sous l'aspect spirituel[2].

Mais il ne faut pas se figurer ce devenir comme une série de formes statiques, mais bien comme un passage réel d'une forme dans l'autre, de l'humanité à la spiritualité. Ainsi se résout le problème de la mort. La mort ne marque pas la fin du moi humain mais le moment où il s'engage dans une autre espèce de devenir. Insistons bien : une autre espèce ; Schelling qui avait autrefois consenti à la croyance d'Eschenmayer d'une série

1. P. 334-335.
2. *Dialogue sur le monde des Esprits*, I, IX, p. 46-55.

ascendante de formes organiques, de planète en planète, où l'homme passe successivement [1], est revenu de cette idée d'un développement linéaire ; ce nouveau devenir est donc pour nous tout à fait mystérieux bien qu'il ne soit pas plus incompréhensible que les deux vies, impénétrables l'une à l'autre, que nous vivons alternativement, celle de la veille et celle du sommeil [2].

Schelling n'exclut pas cependant, dès la vie corporelle, un commerce entre les hommes et les esprits. L'homme est l'intermédiaire entre la nature et le monde des esprits. Mais le rapport immédiat a été détruit par la chute de l'homme ; reste une relation fondée sur le parallélisme nécessaire de l'idéal et du réel. Ce qui empêche la vue immédiate du monde des esprits, c'est que l'homme est un mélange de bien et de mal ; celui qui serait purement bon ou purement mauvais serait dans un rapport intime l'un avec les bons esprits, l'autre avec les mauvais [3].

1. *Philos. und Relig.*
2. P. 55 sq. La théorie du monde des esprits est ainsi une excellente illustration de l'idée de devenir à inflexions inattendues.
3. *Leçons de Stuttgart*, p. 481-482, sur la magie noire.

CHAPITRE IV

LA NOTION DU DEVENIR.

§ I. — Schelling à Münich et à Berlin.

A partir de cette époque, après une longue période de silence, recommence pour Schelling l'activité professionnelle. Il semble que la pensée de Schelling n'ait jamais pu se développer qu'à cette condition : sauf rares exceptions, il a besoin d'un public tout voisin de lui ; il est avant tout professeur et journaliste ; dans sa longue période de tranquillité de Münich, jamais il n'a pu faire œuvre de longue haleine : il lui faut, devant lui, quelqu'un à combattre ou à persuader : il est moins satisfait de ses propres pensées que de l'influence qu'elles exercent. C'est d'ailleurs un causeur autant qu'un orateur merveilleusement suggestif : « Quand il entrait dans un cercle social conforme à sa situation, il apportait, sans le chercher, le bonheur et la gaîté, et il éveillait, s'il s'en trouvait, les germes de vie noble[1]. »

C'était, d'après Rosenkranz qui l'entendit en 1836, un orateur véritable. « Debout, dans une attitude énergique, il tirait de sa poche un petit cahier, et se mettait à lire, mais de façon qu'on sentait en lui la plus complète liberté d'exposition; il s'arrêtait de temps en temps et donnait des explications dans lesquelles apparaissaient les effusions

1. Témoignage de Schubert pendant le séjour de Schelling à Erlangen, K. Fischer, p. 243.

poétiques qu'il sait joindre, d'une façon attachante, avec les tournures abstraites. »

Ces qualités lui donnaient sur les étudiants une influence morale fort grande ; c'est lui qui, à Münich, à la suite d'un désordre d'étudiants dans la nuit de Noël 1830, réussit, par un discours à la fois énergique et bienveillant, à obtenir le calme [1]. Aussi est-ce aux fonctions de professeur qui lui furent confiées, d'abord à Erlangen (1820-1827), puis à Münich (1827-1841), enfin à Berlin (1841), que nous devons le développement dernier de sa philosophie. Dès 1811, il voulait retrouver une chaire ; mais on lui proposa l'université de Tübingen, et il avait gardé, pour l'accepter, un trop mauvais souvenir de l'étroitesse d'esprit des théologiens. C'est à Erlangen où il résida de 1820 à 1827 qu'il recommença à faire des cours ; ils portèrent pendant les trois années 1821, 1822 et 1823 sur la nature de la philosophie comme science, sur la mythologie antique, et sur l'histoire de la philosophie moderne.

En 1827, il est rappelé à Münich par le roi Louis, qui, monté sur le trône en 1825, veut organiser une université dans sa capitale ; il appelle également Baader, puis des amis ou disciples de Schelling, Oken, le naturaliste, Schubert, le mystique, Pachta, le juriste qui, à la fois sous l'inspiration de Savigny et de Schelling, opposait le droit historique au droit naturel. Comblé d'honneurs et d'emplois, conservateur général des collections scientifiques de l'État, président de l'Académie, membre de la commission de réforme scolaire, professeur à l'Université, il vit jusque vers 1834, fort tranquille et fort occupé par ses multiples fonctions, par ses cours et par les discours qu'il avait à prononcer deux fois par an dans les séances publiques de l'Académie. Dans les vingt et un discours publiés dans ses œuvres complètes [2], il s'attache,

1. Cf. ce discours, I, IX, 365-378.
2. I, IX, 379-507 ; X, 295-300.

malgré les flatteries adressées au gouvernement, à montrer dans l'Académie une institution privée, indépendante de l'État, conforme pour cette raison à la liberté qu'exige la science[1]. Il en profite également pour exposer en public l'histoire des découvertes expérimentales de Faraday en électro-magnétisme[2], qui viennent confirmer ses premières spéculations de philosophie de la nature. Sa position est encore consolidée en 1835 ; à ce moment, on lui confie l'éducation du prince royal. A vrai dire, il avait alors besoin de la haute protection du roi pour ne pas être inquiété ; en effet, dès 1833 avait commencé une réaction cléricale devenue particulièrement violente avec le ministère Abel en 1837 ; plusieurs professeurs protestants voient leurs cours interdits. Aussi Schelling, mal à l'aise dans cette Bavière ultramontaine où le niveau de l'enseignement baissait, et malgré toutes les dettes de reconnaissance qu'il avait envers la famille royale, cherche à quitter le pays[3].

Schelling se donnait et était considéré à ce moment comme un réformateur religieux. Sa doctrine qui, nous le verrons, se comprend admirablement dès qu'on lui enlève son revêtement religieux, n'était que très mal connue par les notes de ses cours ; son caractère, essentiellement philosophique, ne pouvait prévaloir contre les grosses déclarations sur la vérité de la religion chrétienne, sur la possibilité de la démontrer par une méthode nouvelle[4]. C'est du moins en qualité de réformateur que, après la mort de Hegel (1831), il trouva à Berlin un partisan très puis-

1. En particulier p. 430-431.
2. 28 mars 1832, p. 439 sq.
3. Cf. *Aus Sch. Leb.*, III, 118.
4. Cf. la conversation de Schelling avec Lamennais en 1832, rapportée par Rio : « Schelling rêve à cette date la science se substituant à la foi... et ayant pour base d'une part les faits primitifs, de l'autre une méthode encore inconnue au monde au moyen de laquelle on déduirait des faits primitifs le christianisme tout entier. » Lorsque Schelling énonça publiquement qu'il était convaincu de la vérité de la religion chrétienne, le bruit courut qu'il s'était fait catholique (cf. Goyau, *l'Allemagne religieuse*, Paris, 1905, vol. II, p. 77-78).

sant chez le prince royal Frédéric-Guillaume. On y désirait Schelling pour faire contrepoids aux tendances antireligieuses de l'extrême gauche hégélienne, des Strauss, des Feuerbach[1], des B. Bauer[2]. Cette gauche démontrait par le fait qu'il fallait quelque chose de plus que le hégélianisme pour maintenir la paix entre la science et la religion, et ce quelque chose, on pensait que Schelling pouvait l'apporter. Pourtant les hégéliens arrêtèrent sa nomination jusqu'à l'avènement de Frédéric-Guillaume IV (1840). C'est alors que Bunsen, qui l'avait entendu à Münich en 1838, l'appelle au nom du roi pour qu'il empêche de pousser « la semence empoisonnée du panthéisme hégélien, de la plate omniscience et de la destruction de la discipline domestique. Cette position lui a été choisie par Dieu, non par lui-même, et lui a été donnée dans l'intérêt de sa patrie ». C'est la nécessité de cette mission providentielle dont Schelling tire argument auprès du prince son élève et de ses amis qui essayaient de le retenir. Arrivé à Berlin en automne 1841, il ne passa d'ailleurs définitivement au service de la Prusse que le 11 novembre 1842. Il fut alors nommé conseiller secret avec la liberté de consacrer son temps à des leçons ou à des travaux écrits. C'est en 1846, après un procès contre ses adversaires qui avaient publié, d'après des notes, quelques-unes de ses leçons, que Schelling renonça définitivement à la parole publique[3].

1. Attaques directes de Feuerbach contre la philosophie de Schelling, *Essence du Christianisme*, préface : « J'ai frappé la philosophie spéculative à l'endroit le plus sensible, pour ainsi dire dans son point d'honneur, en montrant que, pour mettre la religion d'accord avec ses idées, elle l'avait dépouillée de tout son contenu véritable. » Il appelle Schelling un nouveau Cagliostro.

2. Attaqué par B. Bauer dans l'opuscule : *Schelling der Philosoph in Christo*, 1842.

3. K. Fischer, p. 242-272 ; 321-365.

§ II. — La notion du devenir.

A être imprimés, les cours d'un professeur tel que Schelling perdent sans doute beaucoup de leur caractère et de leur saveur : mais ce n'est pas la principale raison qui en rend très malaisée, disons même impossible, une étude vraiment historique qui suivrait pas à pas sa pensée. En effet, sauf l'exception des cours d'Erlangen, la date des manuscrits des cours ne correspond pas à celle où ils ont été conçus; par exemple, depuis 1823 à Erlangen jusqu'en 1845, Schelling a répété bien des fois ses leçons sur la mythologie; mais nous ne possédons que ses cahiers de 1845[1]; or, il est impossible de distinguer autrement que par des inductions probables, le fond plus ancien des additions. Comme il est naturel à son âge, ce n'est plus, comme dans sa jeunesse, par transformations, c'est par additions ou soustractions qu'il procède. Il nous faut donc dire en peu de mots comment nous essayerons de tirer parti du matériel manuscrit réuni par son fils[2].

Les cours de Berlin sur la mythologie ont été par exemple conçus dans l'ordre suivant : 1815, *Introduction à la philosophie de la mythologie,* leçons I à X, en même temps que l'écrit publié sur les divinités de Samothrace; 1827, toutes les leçons de la *Philosophie de la Mythologie;* enfin, de 1847 à 1852, les leçons XI à XXIV de l'*Introduction à la philosophie de la mythologie*[3].

Toutefois, les deux premiers groupes des leçons de Berlin ne peuvent nous donner une exacte idée des travaux de 1815 à 1827. En effet, l'exposition de la mythologie y est liée à une théorie des puissances divines, suffisamment distincte de celle des *Ages du monde;* or, cette théorie

1. *S. W.*, II, II, p. 1.
2. Dans la deuxième section des œuvres complètes.
3. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (leçons I à X), et *Philosophie de la Mythologie* en entier.

apparaît pour la première fois dans des leçons de Münich professées d'abord en 1827 et finalement en 1836 [1], tandis que les leçons d'Erlangen (1821-1829) sont encore pleines de la théorie des *Ages du monde*.

En quoi consistent ces différences? La plus manifeste, c'est qu'à partir de 1827, il n'est plus du tout question du devenir antérieur au monde, de cette histoire mystique dont le résultat est la vision des formes que Dieu réalisera s'il le veut.

Certes dès les *Ages du monde*, Schelling est en possession d'une image ou plutôt d'une expression dialectique du devenir qu'il n'abandonnera plus; tout devenir est une victoire et consiste à surmonter le passé. Dès lors, le devenir se compose de trois moments : d'abord l'existence de ce qui ne doit pas être, de ce qui par nature est le non-être; puis la lutte du facteur positif contre le négatif; enfin le résultat final qui établit l'assujétissement du facteur négatif.

Mais à partir de ce moment se pose à lui une question qui était restée irrésolue dans les *Ages du monde*, c'est : quel est le sujet de ce devenir, l'être qui devient [2]?

Le motif le plus apparent de cette question est tout extérieur : il s'agit en effet de répondre aux reproches de panthéisme d'une part, et de dualisme d'autre part; de montrer que sa doctrine restaure sur des bases nouvelles le monothéisme véritable, le monothéisme chrétien qui n'avait jamais été bien compris.

Panthéisme et dualisme, disons-nous; car ou bien le sujet du devenir est Dieu lui-même, ou bien il est distinct, essentiellement, de Dieu. Or le système des *Ages du monde* penchait invinciblement du côté du dualisme : qu'est exactement, au fond, cette nature qui tend à s'affirmer, et qui librement renonce à son être pour se faire le sujet des manifestations de la liberté? Il faut dire qu'elle est autre chose que Dieu, et la faible tentative qu'il fait de la

1. *Darstellung des philosophischen Empirismus*, I, x, 225.
2. I, x, 215-216.

poser logiquement comme une nécessaire contre-partie du Dieu liberté absolue, n'explique aucunement sa dépendance de Dieu[1]. Aussi se décide-t-il, plus tard, à l'affirmation tout au moins provisoire et en principe du panthéisme. Le sujet du devenir c'est Dieu, la liberté pure; les puissances du devenir ne sont rien que des actes de Dieu, des actes personnels. Mais ce panthéisme de principe (nous verrons dans un instant comment Schelling pensait le surmonter) fait évanouir du même coup le devenir précosmique que Schelling avait considéré comme le fondement de l'existence. Désormais, notamment, les formes concrètes, les choses, apparaissent comme la résultante immédiate de l'action concomitante des trois puissances, mélangées à doses diverses, et non plus comme les imitations d'un monde idéal. Plus de trace, pour la même raison, de cette tragique roue du devenir dont la nature ne se sauvait qu'en renonçant à l'existence; désormais il n'y a plus de devenir que le devenir hiérarchique des trois puissances.

Le système de Schelling perd, d'ailleurs, à cette époque, en grande partie son caractère mystique; son amitié pour Baader diminue; son langage technique se fait plus abstrait, moins psychologique; c'est plutôt maintenant chez les philosophes officiels, chez Aristote et chez Kant, qu'il cherche les analogues de ses propres idées. Du même coup disparaît l'image mystique fondamentale de ce renoncement volontaire à une vaine existence qui crée dans l'être l'ordre et la paix.

Ce nouveau monothéisme est-il dû seulement aux attaques extérieures, ou encore au désir d'accorder son système à la religion d'État? Pour nous, il nous paraît manifester une évolution intime dans la pensée de Schel-

1. *Weltalter*, I, VIII, p. 156-157 : D'où vient l'autre (l'autre que Dieu)? D'où vient cet autre énigmatique?... Dieu en est cause non par une action ou un mouvement extérieurs, mais sans mouvement par sa simple volonté, par son essence; il ne peut pas plus être sans cet autre qu'un terme opposé sans son corrélatif.

ling; jusqu'ici le devenir apparaissait comme un résultat, comme le résultat d'une attraction : l'être, inerte par lui-même, ne pouvait bondir au-dessus de lui qu'attiré par un être supérieur; le devenir n'était fait que pour combler des vides. Maintenant, lié essentiellement à la pure liberté, il apparaît comme l'acte de cette liberté, il est cette liberté se faisant, se produisant d'elle-même. Le « sujet » du devenir n'est plus du tout la base fixe des scolastiques; il ne peut être défini, circonscrit, il échappe sans cesse parce qu'il est liberté.

L'espèce de langage pieux, habituel à l'époque, masque la profonde nouveauté de ces idées : ces formules : le monde est le résultat d'un « procès théogonique », ou d'une révélation progressive de Dieu, rabaisserait facilement la doctrine de Schelling à des doctrines assez plates, fort répandues en Allemagne, qui s'efforçaient de synthétiser les dogmes religieux traditionnels avec l'idée moderne de progrès. Avec sa puissance spéculative, Schelling s'empare de cette idée pour la transformer en celle d'un devenir concret et actif tendant à travers les luttes vers la libération, dont l'unité n'est ni en son principe, ni en son terme, mais dans le mouvement même du sujet.

Voici trois formes où se précise cette idée à divers points de vue : les *Leçons d'Erlangen* cherchent à montrer ce devenir dans le mouvement de la pensée philosophique; la *Darstellung des Empirismus* tente une analyse du devenir; les six premières leçons de la *Philosophie de la mythologie* fondent le monothéisme sur cette analyse du devenir.

I. Les leçons d'Erlangen[1] devaient être, ainsi que plusieurs autres de Schelling, une sorte de propédeutique : c'est une espèce d'histoire systématique de la philosophie, où chaque système est représenté comme naissant nécessairement du conflit avec un autre, chaque mo-

1. 1821-1825; I, IX, 209-246.

ment du conflit marquant un progrès, mais sans qu'aucun d'eux puisse jamais vaincre. Mais de ces vues assez banales, Schelling s'élève à l'idée générale de ce qu'est le mouvement de la pensée en philosophie [1].

Schelling n'avait cessé de croire que la pensée philosophique est la pensée absolument libre : il précise ici : libre de tout être, de toute connaissance déterminée, de tout principe spécifique : toute position d'un être, Fichte l'avait dit dès longtemps, équivaut ou plutôt est identique à la suppression de la liberté. En philosophie, poser un être, c'est définir systématiquement l'être universel par un prédicat déterminé A, ou B, ou C. Or il faut abandonner tout espoir de déterminer ainsi le sujet universel. La philosophie commence par un acte libre de renoncement; on renonce à connaître l'être comme ceci ou cela; il faut le prendre comme la liberté absolue qui peut devenir telle ou telle forme, mais qui en sort constamment, parce qu'il est liberté infinie [2].

La pensée philosophique ne peut, ne doit se fixer en aucune formule; tout arrêt est pour elle la mort.

Mais comment connaître non seulement les formules extérieures, mais le libre devenir intérieur qui se concrète momentanément en elles? Non pas par une connaissance historique, purement extérieure (Schelling a souvent marqué l'insuffisance des méthodes philologiques dans l'histoire et la philosophie) [3], mais par une conscience immédiate de cette activité. Seulement il y a ici trois difficultés, inhérentes à tout système du devenir. — Si le devenir est pure activité, je conçois à la rigueur comment je puis me laisser emporter par cette activité, comme la molécule inorganique est emportée dans le tourbillon organique, ou comme un nageur est porté par une vague; mais le fait que je suis engagé dans le devenir n'est nullement une conscience de

1. P. 209-214.
2. P. 219-220.
3. P. 221.

ce devenir. — Oui, répondra Schelling, si vous considérez cette activité comme un objet; mais l'activité libre n'est pas une chose; tout devenir véritable est essentiellement savoir; car le devenir aurait-il un sens s'il n'était pouvoir de poser ses propres moments, de s'objectiver? Cette position se fait par une sorte de magie, de vouloir instantanément suivi de sa réalisation. Or ce vouloir magique intérieur a son objet distinct du vouloir purement extérieur que nous connaissons, est parce qu'intime un savoir. Et si la liberté est savoir, on ne peut s'engager dans son devenir que par un processus de la conscience[1].

Mais cette liberté ou bien reste sujet, ce qu'elle est essentiellement, et alors elle est science, mais non pas science d'elle-même; ou bien elle devient objet, se développe en objet, et alors elle peut être connue, mais elle n'est plus elle-même, puisqu'elle est dès lors fixée et limitée. Alors, la science de la liberté comme telle n'est pas possible; comme liberté, elle n'est pas sue, et si elle est sue, elle n'est plus liberté. — Mais la liberté ne peut se transformer totalement et définitivement en objet, comme d'un cube de cire on peut faire une sphère; l'objet ne peut être après tout que la position à un moment de son devenir; après quoi continuera ce devenir intérieur à lui-même. Seulement ce devenir intérieur à lui-même est maintenant posé par opposition à l'objet, il se connaît donc comme tel; ce retour sur soi-même donne donc cette connaissance de la liberté par elle-même qui ne pouvait être posée directement[2].

Si la conscience humaine n'est pas différente de ce retour sur soi, de cet acte de sujectivation (et la conscience humaine sauvée de la nécessité de l'objet, est la mise au jour définitive du fond subjectif des objets), on comprend qu'elle puisse être savoir de la liberté. Mais le savoir ici décrit est un savoir essentiel, non un savoir

1. P. 222-225.
2. P. 225-227.

réel. La conscience est elle-même ce savoir, cette liberté, ce devenir; mais ce devenir n'est pas pour elle un objet[1].

Dira-t-on que la science doit l'y amener? Seulement de deux choses l'une : ou bien la science se rapporte à des objets finis et limités, et on aura beau les combiner comme on voudra, on ne pourra jamais en faire sortir de la liberté; ou bien la science arrive à la liberté, et alors elle doit en partir; mais c'est précisément ce point de départ qui reste inexplicable, puisque la connaissance de la liberté ne peut être immédiate. Dira-t-on que sans la connaître, on peut la pressentir (ahnden), en faire un objet de foi, ou la poser comme hypothèse à vérifier? Ce ne sont pas là des solutions : et si l'on considérait l'existence de la liberté comme un principe objectif où devrait se suspendre la démonstration philosophique, il n'y aurait pas de solution possible. Le principe de la philosophie est un acte, un acte libre qui consiste à s'affranchir de cette science d'objets ou de formules qui ne peut être le véritable savoir; il consiste en cette libre décision que le savoir est avant tout sujet, et qu'il disparaîtra si l'on veut en faire un objet. Mais pour cela, il faut renoncer à se poser comme le sujet par rapport à qui il n'y a qu'objet. Il y a là un phénomène analogue à l'étonnement qui décentre pour ainsi dire le sujet[2].

Telle est la conception nouvelle de la science en tant que science du devenir et de la liberté. La science était la part de l'objet, l'action morale celle du sujet, voilà ce que Schelling avait longtemps cru avec Fichte. Mais il voit l'objet de la science se transformer lui-même en une activité libre, un devenir; c'est par un *changement de direction* dans la connaissance que le fait essentiel peut être découvert.

II. L'expérience même doit établir l'existence de ce fait

1. P. 227-229.
2. P. 230-236.

profond et ultime qu'est le devenir de l'absolue liberté. L'histoire des systèmes peut être considérée comme une série d'expérimentations qui tâtonnent à la recherche de ce fait[1].

Seulement, ces tentatives ne s'ajoutent pas les unes aux autres, puisqu'elles ont lieu au contraire dans des directions opposées; c'est plutôt par élimination que se détermine le fait.

De ces directions, il faut d'abord soigneusement exclure la direction cartésienne et criticiste qui aboutit à l'idéalisme de Fichte. Entre la conscience et l'être s'interposent, dit-on, les conditions de la connaissance, et c'est la nature de cette connaissance qu'il faut avant tout déterminer. Mais, doit-on objecter, si l'acte de connaître est pris comme objet de connaissance, il n'est plus dès lors une connaissance mais un être; et il est naturel, comme Descartes, que l'on considère comme la seule donnée immédiate l'être de la connaissance, l'être du *cogito*, tandis que les autres êtres n'ont plus qu'une certitude médiate. Kant a dû aussi rejeter, en dehors de la connaissance, comme chose en soi, tout être qui ne portait pas les traces de l'entendement humain. Fichte en rejetant cette chose en soi est arrivé à un idéalisme rigoureux, mais impossible et contre nature, puisque la connaissance y perd toute base solide[2].

Il s'agit en somme de libérer l'Être de toutes ses conditions restrictives pour montrer sa coïncidence avec l'absolue liberté.

La première démarche est celle de la philosophie de la nature; les conditions de la connaissance ne restreignent l'être que si on l'oppose au savoir. Si, au contraire, on considère que l'être et la pensée ne sont que des concepts limites, que l'évolution de la nature s'explique par une victoire progressive de la subjectivité qui passe

1. *Darstellung des philosophischen Empirismus, aus der Einleitung in die Philosophie* (leçons de 1836), p. 227-229.
2. P. 232-235; 235-242.

d'un minimum à un maximum, tandis que l'objectivité passe d'un maximum à un minimum, l'Être se trouve libéré des conditions de la connaissance. L'objet et le sujet ne sont plus que des aspects de son devenir[1].

Mais ce devenir de la nature n'est pas un libre devenir; il exige des conditions extérieures à lui. Car si l'expérience montre que l'objet est seulement la substance, ce qui n'est qu'accidentellement et ce qui ne doit pas être, elle montre aussi que par sa nature la subjectivité expulse la substance de l'Être; il faut donc un troisième terme « ce qui doit être »; c'est l'Esprit, à la fois cause et substance, le résultat et la raison du devenir[2].

Mais ce devenir est incompréhensible, non en ce sens qu'il ne cadre pas avec nos concepts, mais parce qu'il ne peut avoir en lui-même son principe. Car, enfin, quels sont les droits à être du dernier terme? ceux du premier ne lui sont-ils pas équivalents? Dira-t-on que le devenir se dirige nécessairement vers ce qui est plus rationnel? Mais pourquoi le rationnel vaudrait-il plus que l'irrationnel?

Reste à considérer ce devenir comme un simple fait extérieur à toute nécessité rationnelle. Ce qui inégalise, ce qui crée un inférieur et un supérieur, ne peut venir de la raison, faculté égalitaire et impersonnelle. D'autre part, l'expérience nous montre seulement les termes du devenir, non le devenir lui-même; ils sont seulement des résultats. Mais à quoi attribuer ces résultats, sinon au devenir, cette fois tout à fait contingent, d'un être personnel puisqu'il pose des différences de valeur, volontaire et intelligent, puisqu'il les choisit[3]?

Cette cause suprême, c'est Dieu; dans ce devenir aucune nécessité : c'est librement que Dieu assujétit l'objectif au subjectif: ce n'est pas par leur nature, par des raisons tirées de principes rationnels que l'objectif s'oppose au

1. P. 242-246.
2. P. 246-249.
3. P. 249-254.

subjectif, ni qu'il y a ensuite unité entre eux; car ou bien cette unité est une unité profonde et substantielle, et le passage à l'opposition est inexplicable; ou bien c'est l'opposition qui est fondamentale, et alors on ne s'explique ni l'unité qui fait que les opposés s'appellent l'un l'autre, ni la mesure supérieure qui règle l'opposition. Un être, dirons-nous, ne peut être rationnellement que ce qu'il est; la raison ne donne que des principes inertes; le mouvement ne peut se poser que dès l'abord et immédiatement[1].

Pourtant cette liberté divine n'est pas encore inconditionnée; nous la voyons disposer en maîtresse absolue les pièces de l'échiquier; mais ces pièces existent auparavant. Le libre devenir ne consisterait-il qu'à déterminer la suite des étapes (préexistantes) par où l'on doit passer, à organiser, non à créer[2]?

La liberté ne sera complète que si le contenu de ces trois principes impersonnels sont non seulement les jalons de la route de Dieu, mais le résultat d'actes divins. Or, les prédicats de l'être, l'illimitation primitive, la limite qui détermine, et la synthèse des deux, ne sont nullement des prédicats nécessaires de l'être, mais sont posés en lui par Dieu. Le devenir n'est pas seulement libre, il est libération; et il n'est tel que si l'être, d'inconscient qu'il était, arrive, par la voie tragique, pleine de conflits douloureux du devenir, à la joie, cette fois consciente, du retour en Dieu. Or, la libération ne peut venir d'une simple organisation de termes préexistants; il faut que ces termes soient engendrés dans le devenir[3].

Mais ce n'est pas encore l'absolue liberté du devenir qui ne repose que sur lui-même. Dieu donne à l'être des prédicats. L'être en est donc substantiellement indépendant? N'y aurait-il alors devenir et liberté que

1. P. 254-259.
2. P. 259-268.
3. P. 268-273.

dans les formes de l'être? Ce dernier résidu de scolastique est repoussé par l'affirmation que c'est Dieu lui-même la liberté absolue qui devient chacun de ces termes: le devenir n'est véritablement libre et immanent que s'il affecte le fond de l'être[1].

Ce n'est pas tout encore : la logique habituelle nous force à considérer la trinité d'actes divins comme des possibilités ou des puissances préexistant en Dieu. Si le devenir est la réalisation des possibles, il n'est pas absolue liberté. Il n'y aura donc de devenir absolument libre qu'un devenir créateur, créateur des puissances comme des réalités[2].

III. A la fin de l'*Exposition de l'Empirisme*, Schelling s'objecte à lui-même qu'il répugne à l'idée de Dieu que Dieu devienne l'être aveugle, la substance cosmique dont l'assujétissement progressif forme l'histoire du monde. Il songeait à la difficulté d'accorder sa doctrine du devenir divin avec le monothéisme ordinaire. Les six premières leçons de la *Philosophie de la Mythologie*[3] veulent montrer non seulement l'accord du vrai monothéisme avec la doctrine du devenir, mais encore que les deux s'impliquent l'un l'autre.

L'unité appartient-elle à Dieu nécessairement et en vertu de son essence? Est-elle au contraire, comme l'unité d'une monarchie, un fait qui s'est produit par l'assujétissement des souverainetés antérieures? Est-ce une nécessité métaphysique, ou une manière de fait historique?

Cette alternative suppose deux façons de penser très distinctes : d'une part, le déisme rationaliste, issu de la scolastique et des philosophies du XVIIe siècle, qui s'est habitué à définir Dieu comme une essence géométrique et à en déduire les attributs, et le Dieu religieux, celui qui s'est laissé vaincre par les faux Dieux du paganisme

1. P. 273-277.
2. P. 277-286.
3. *Philosophie der Mythologie*, II, II, 1-131.

pour se révéler comme Dieu unique et victorieux dans le christianisme[1].

Or, la supposition d'un être stable, identique à lui-même, qui, dans son immobilité, contient et fixe l'être total, est de plus en plus antipathique à l'esprit de Schelling, à son idée du libre devenir; c'est à son esprit spéculatif, non pas à de pieuses raisons, qu'il faut attribuer son attachement au Dieu de la religion. Mais ici, d'une façon sans doute moins profonde et plus exotérique, il ne consent à poser le libre devenir que comme condition du monothéisme.

Dans ce qui précède nous avons vu Schelling procéder du devenir le plus superficiel donné dans l'expérience, au devenir le plus profond. Ici, il procède d'un concept statique, fixe, celui du déisme, à la réalité profonde.

Dieu est l'être universel (das Seyende, esse universale) : or l'être universel contient dans son extension tous les êtres possibles, c'est lui qui nous permet de penser à un être quelconque : Dieu est donc infiniment riche en possibilités; mais si cet être n'a d'autre existence (Sein) que celle du possible, s'il n'a pas cette existence qui s'ajoute au possible pour l'actualiser, il est infiniment pauvre en actualité. Or, le passage de l'être possible à l'être actuel ne peut être le fait du concept; il y faut un devenir qui dépasse la pauvreté de l'être conceptuel[2].

Il faut donc, pour cette actualisation, comme un gage du devenir futur; mais si Dieu était purement et simplement identique à l'Être universel, il n'y a plus de devenir possible ; en réalité, Dieu est plutôt le sujet de cet être ; il est non pas le possible, mais ce qui est le possible, c'est-à-dire ce qui est encore libre de toute fixité, ce qui peut s'exprimer ou non, pure liberté, et pur esprit[3].

Doctrine panthéiste, dira-t-on, puisque l'être réel n'est que le déroulement des puissances divines. Pas précisé-

1. P. 26-29.
2. P. 29-32.
3. Selon Schelling, Iahveh = je serai.

ment; c'est plutôt ici le principe du panthéisme qui est affirmé que la doctrine même. Le panthéisme en dériverait de la façon suivante : Dieu qui est le pouvoir d'actualiser l'être, ne l'actualise que par son vouloir : seulement, si vous posez en lui un tel vouloir, il n'y a aucune raison pour ne pas l'étendre à tout l'être : le vouloir est uniforme et égal à l'égard de tout l'être, tant qu'il n'est pas limité par un vouloir opposé; de là, dans le panthéisme, cet étalement, aveuglément égalitaire, de toute la substance en une infinité de modes[1].

Mais ne s'ensuit-il pas que Dieu qui est pur esprit se perd lui-même en se réalisant? Autant de ma volonté s'exécute, autant de mon pouvoir se perd, et si je la suppose entièrement exécutée, mon pouvoir, c'est-à-dire ce qu'il y a de spirituel en moi, a entièrement disparu. Dieu, d'esprit, est devenu non-esprit (Ungeist). Dieu, pour rester esprit, devra ressembler à ces rêveurs qui n'agissent pas, par crainte de rendre désormais inutile le bonheur intime et la richesse du rêve. — Dans l'idéalisme de Fichte, l'être est en effet une borne à l'esprit; et il faut, pour dépasser cette borne, pour retrouver l'esprit, quitter la spéculation pour l'action. — Mais l'action ne spiritualise le réel que superficiellement. Schelling, il est vrai, est d'accord avec lui pour concevoir la vraie et définitive spiritualité non pas comme une vague aspiration qui tient du rêve, mais comme une victoire sur l'être. Seulement l'être n'est pas, chez lui, simple matière et point d'application de l'esprit, il en est la nature, le fond, le soutien. A côté des esprits que l'exécution vide en quelque sorte, comme se vide un vase, il y en a d'autres que l'exécution enrichit et raffermit, chez qui toute extériorisation de la volonté n'est qu'un tremplin pour un bond qui les mènera plus haut; il y en a qui savent faire de ce qu'ils ont fait non pas un éternel présent en quoi ils se satisfont, mais un passé qu'ils surmonteront. C'est chez ceux-là, chez qui le mouvement

1. P. 32-39.

du devenir ne s'arrête pas, qu'est le *Geist* véritable, non seulement l'Esprit, mais l'Esprit qui ne s'épuise pas tout entier dans les résultats de son activité, qui reste esprit, pouvoir d'un devenir nouveau, au sein de cette activité même[1].

Ainsi se fonde le monothéisme. Dieu n'est ni l'Esprit pur, la source d'activité qui engendre tout (suivant la terminologie des théologiens, le Père) et qui chez les panthéistes se perd dans la totale réalisation de ces puissances, ni l'être pur tout entier actuel et étalé et qui, dans cet acte parfait, a perdu toute force de devenir nouveau (le Fils des théologiens); mais il n'est pas même l'esprit concret, celui qui, dans l'acte même, garde une puissance de devenir (l'Esprit); ces trois personnes sont plutôt la matière de la seule et unique divinité, celle dont la volonté s'exécute à travers ses trois personnes, termes du devenir divin. Dans la multiplicité successive des puissances divines, le Dieu unique émerge donc comme victorieux et maître de toutes ces puissances[2].

Remarquez cependant que le devenir ainsi défini n'existe que dans notre pensée, non dans la réalité; je conçois un être en puissance; puis je le conçois en acte; dans mon concept, l'être reste absolument le même; Kant avait dit que le thaler réel n'est pas, conceptuellement, différent du thaler possible; la puissance n'est pas dans le concept différente de l'acte, ni de l'Esprit, combinaison de la puissance et de l'acte. L'existence réelle demande d'autres conditions; elle n'a lieu que si les pouvoirs de Dieu ne sont pas des termes inertes, mais deviennent ce qu'ils doivent être[3]. Mais, et telle est l'expression dialectique du devenir, ceci suppose que ces pouvoirs ne sont pas d'abord ce qu'ils doivent être, que le premier, la puissance qui doit devenir telle, est d'abord en acte, tandis que l'acte

1. P. 40-45. C'est le même besoin d'une activité infinie sans cesse capable de se rajeunir qui était au fond de la philosophie de la nature.
2. P. 67-76; cf. 76 l'interprétation du dogme de la Trinité.
3. P. 80-84.

est d'abord en puissance. Le devenir au sein d'un être vient toujours de ce que cet être n'est pas à sa véritable place, et qu'il doit la regagner (non qu'il faille donner un sens intellectualiste à ce mot véritable, par une interprétation qui rappellerait la théorie aristotélicienne des lieux naturels des éléments; car cette place lui est finalement assignée par le rôle qu'elle a dans le devenir total, le devenir du Dieu unique). Le procès réel par quoi Dieu se réalise, le procès théogonique suppose donc une sorte de primitif mouvement de bascule où ce qui doit être en puissance émerge à l'existence, tandis que l'acte futur reste tout d'abord concentré en soi. Ce mouvement de bascule, cette *universio,* est le principe de cette vaste restitution de l'équilibre dont le devenir est ce que nous appelons l'univers. On sait, en effet, sans insister sur cette nouvelle forme donnée à la pensée, que l'histoire de l'univers consiste dans une victoire progressive de la subjectivité qui, d'abord en puissance et repoussée par l'objet, se manifeste comme acte pur, tandis que la primitive existence du début, la matière, devient peu à peu pure puissance[1].

L'*universio* est au fond l'expression dernière de la liberté dans le devenir; c'est en effet Dieu lui-même posant, avec l'univers, les conditions de son propre devenir; tout être statique se trouve emporté et détruit dans la mobilité universelle.

1. P. 84-197.

CHAPITRE V

MYTHOLOGIE, RÉVÉLATION ET PHILOSOPHIE POSITIVE.

§ I. — Le Devenir de la conscience ; la mythologie.

Le procès de l'univers ou de la nature aboutit à la formation de l'humanité consciente et libre. Quelles sont les lois du devenir ou du développement de la conscience humaine? La conscience est essentiellement savoir, savoir de l'absolu ; il n'y a d'autre conscience que la connaissance de l'être et de l'être divin. C'est dire que l'évolution religieuse coïncide entièrement avec celle de la conscience : c'est donc dans une histoire systématique des religions mythologiques et de la religion révélée qu'il faudra chercher les monuments de ce devenir.

Schelling revient avec passion, à partir de 1815[1], aux études mythologiques; il se met au courant de la nouvelle théorie historique de Creuzer; celle-ci était fondée, on le sait, sur les premiers essais de mythologie comparée ; la connaissance plus précise de la littérature des Védas permettait de ne pas se limiter à la Grèce; il est vrai que c'était le seul élément nouveau, puisque les autres mythologies orientales ne sont guère connues encore que par la littérature grecque.

On sait à quel point les remarquables travaux de Creuzer ont aujourd'hui vieilli; mais c'est pour cette raison qu'il faut insister sur deux erreurs historiques qui ont permis

1. Discours *über die Gottheiten von Samothrake*, 1815, I, VIII, 347-42.

à Schelling de bâtir son système (bien qu'il n'en soit pas totalement dépendant, et que par certains côtés il soit beaucoup plus moderne).

La première concerne les rapports de la mythologie avec la religion proprement dite. Cette question, toujours à l'étude, est loin d'avoir encore reçu une solution satisfaisante. Celle de Schelling, si erronée qu'elle soit, dépasse de beaucoup les théories superficielles qu'il expose et combat au début de ses leçons sur l'*Introduction à une philosophie de la mythologie*[1]. La question d'ailleurs se pose de la façon suivante : il s'agit de savoir, historiquement, ce que les hommes pensaient de la vérité de la mythologie, s'ils la considéraient comme des fables inventées par les poètes, ou comme l'expression de la réalité. Serait-ce une invention poétique, un jeu pur et simple? A tout le moins faudrait-il admettre, puisque la poésie a elle-même un fond de vérité, que l'homme y eût recueilli, mais d'une façon chaotique et sans système, ses premières expériences[2]. Mais encore faut-il préciser quelle réalité entre ainsi dans la mythologie : c'est ce que firent, mais assez malheureusement les évhéméristes épicuriens dont l'opinion est représentée dans les temps modernes par Clericus et Mosheim ; c'est ce que firent les allégoristes stoïciens, auxquels Schelling rattache les études de Heyne et la nouvelle étude de Hermann (1817) sur la théogonie d'Hésiode qui voyait dans ce poème une philosophie naturaliste et antithéiste[3].

Dans tous les cas, la mythologie, qu'elle existe comme un conte, ou comme le revêtement de théories philosophiques, n'aurait aucune signification religieuse. — Mais comment expliquer alors le caractère religieux qu'elle possède certainement et que ni la poésie ni la philosophie n'ont pu lui donner? Ce caractère lui vient-il par le proces-

1. *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, II, I, p. 1-252.
2. P. 1-12.
3. P. 26-34.

sus psychologique que décrivent Hume et Voss? L'homme primitif voit naturellement, derrière les phénomènes qu'il craint, une volonté puissante, mais analogue à la sienne et qu'il finit par identifier avec celle des hommes puissants qu'il connaît. Mais de ce processus où Dieu n'est pas au début, Dieu ne peut sortir. Il faut par conséquent admettre, dès le début, une représentation quelconque de Dieu, une espèce de théisme[1]. Donc, et c'est là la première erreur de Schelling, la mythologie est considérée comme l'expression immédiate de la conscience religieuse d'un peuple. Ce ne sont nullement les actes du culte qui sont primitifs : ces actes supposent une représentation mythologique préexistante, et ils peuvent tout au plus, comme les sentiments religieux, servir à prouver l'existence et la force de cette représentation, dont ils sont purement et simplement les produits[2].

La seconde erreur, inévitable en un temps où la mythologie grecque, celle des poètes et des philosophes, servait de modèle, est d'avoir considéré l'ensemble de la mythologie comme un tout organique, dont les éléments s'impliquent[3], et d'avoir cru, sur la foi de comparaisons encore bien insuffisantes, qu'il y avait une mythologie commune à l'humanité[4]. Aussi était-il amené à rejeter en dehors de cette sphère toutes les religions sauvages fétichistes.

Dans la théorie même, il convient de faire des distinctions. Au milieu de toutes les fantaisies historiques sur lesquelles il ne vaut guère la peine d'insister, il est bon de faire ressortir l'esprit qui anime l'œuvre. L'affirmation que la conscience religieuse a pour expression immédiate la mythologie, voilà ce qui en fait la faiblesse, mais il ne faut pas oublier ce qui en fait l'intérêt philosophique,

1. P. 69-75.
2. L'acte du culte ne sert qu'à faire voir la force des représentations religieuses; mais la représentation est non seulement primitive, mais indépendante.
3. P. 6-7.
4. Exposition systématique, II, II, 135 sq.

à savoir l'équivalence qu'il s'efforce d'établir entre l'évolution de la conscience en général, de la conscience sociale de l'homme et celle de la conscience religieuse. Il faut encore répéter que Schelling est avant tout un spéculatif, et qu'il ne faut pas tenir un compte exagéré du langage religieux de sa doctrine.

Car le problème dont il s'agit ici concerne encore la notion du devenir, et l'origine de la conscience humaine dans ses rapports avec cette notion. Il s'agit de savoir si le devenir étant posé comme existant en soi, la conscience qui s'y ajoute est un élément sans importance, ou un complément nécessaire.

Remarquez d'abord que la conscience est un élément intrinsèque du procès. On sait que le terme du procès de la nature, c'est un retour à l'équilibre qui fait revenir la matière de l'acte où elle s'étale à la puissance où elle se concentre et devient, d'hostile qu'elle était à l'Esprit, le fondement de la divinité. Mais cette sorte de rentrée en soi-même qui s'annonçait déjà dans l'organisme, n'est autre chose que la conscience humaine, dans son état primitif[1].

Voilà comment l'homme est en lui-même « l'être qui pose Dieu » ; mais il l'est comme des pierres sont fondation d'un édifice, sans le savoir. Ce moment de la conscience, si on ne le dépassait, assimilerait le devenir à une série de chaînons accrochés, au lieu qu'il est réciproque pénétration de ses moments.

Le fait d'être le support de la liberté absolue échappe à la conscience humaine ; ce n'est que par un devenir nouveau qu'elle se pénétrera pour ainsi dire elle-même, qu'elle sera pour soi ce qu'elle est en soi, que son monothéisme naturel deviendra monothéisme libre et réfléchi.

Le devenir est tout à fait analogue au devenir de l'univers; là aussi, il s'établit progressivement sur les ruines du polythéisme. Seulement ce processus, s'il est,

1. P. 93-110.

dans sa loi, le même que le procès universel, en est différent dans sa forme. D'abord il est absolument libre et spontané à son origine : l'homme restera-t-il l'inconscient support de la divinité, ou s'en écartera-t-il pour retrouver, cette fois consciemment, sa place? Il peut, s'il le veut, remettre en action cette force brutale qui doit céder la place à l'esprit ; seulement, cet écart une fois posé la restitution de l'équilibre se fait suivant une loi nécessaire. De plus ce procès, libre à son origine, reste un procès purement spirituel, un devenir de représentations[1].

L'analyse historique doit montrer à son tour qu'il n'est autre chose que le devenir mythologique, suivant le rythme duquel les formes divines se succèdent d'une façon nécessaire dans la conscience humaine. Ce procès religieux est d'ailleurs fondamental dans l'histoire de l'humanité. L'humanité, dans tous ses bouleversements, est-elle menée, comme on le croit souvent, par des forces aveugles, la race, la distribution des climats, etc. ? Schelling prétend au contraire que tous les bouleversements humains ne sont que les aspects extérieurs des crises de la conscience humaine, de la conscience religieuse. C'est le fait religieux qui domine tous les autres faits sociaux. On sait d'ailleurs qu'il ne faut pas tracer une ligne de démarcation trop nette entre le physique et le spirituel ; beaucoup de grands phénomènes historiques, comme les émigrations, la disparition des races inférieures devant les races civilisées par une sorte d'incompatibilité, ont lieu avec la violence de phénomènes physiques.

Schelling n'applique d'ailleurs sa théorie qu'à un fait unique, la division de l'humanité en peuples. A la suite de l'enthousiasme qu'excitaient les recherches de linguistique et de mythologie comparées, la vieille hypothèse prétendue biblique de l'unité primitive de l'humanité était devenue une sorte de dogme historique. Il

1. II, II, p. 266-267.

s'accordait parfaitement avec l'hypothèse de Creuzer d'un monothéisme originaire, qui, après la dispersion, serait devenu polythéisme. Mais, en général, on attribue cette dispersion à des causes étrangères aux phénomènes religieux. On l'attribue à des causes purement extérieures, à la division naturelle en familles, à des émigrations, à des guerres. On l'attribue encore, un peu plus profondément, à l'incompatibilité physique des races. Schelling n'a pas de peine à montrer que tous ces faits ou bien sont insuffisants, ou bien sont des effets de la dispersion, et non des causes. Il y faut une cause spirituelle : serait-ce les différences de langage? Mais ces différences sont le signe plus que la cause des divergences spirituelles. Nous tiendrons cette cause si nous songeons que le principe assez fort pour retenir l'humanité ne pouvait être qu'un Dieu « qui remplissait tout entier la conscience, commun à l'humanité tout entière, un Dieu qui l'attirait dans sa propre unité, qui lui interdisait tout mouvement, tout écart ». Le polythéisme est donc non l'effet, mais la cause de la dispersion avec toutes ses conséquences, notamment la diversité des langues (qui a une origine religieuse) et les migrations. Spéculativement parlant, l'état primitif de l'humanité est un état fixe sans devenir, par conséquent sans véritable durée et sans histoire ; c'est la division des peuples qui commence l'histoire[1].

On voit ce qu'est devenue l'hypothèse entre les mains de Schelling ; à la vieille hypothèse que le polythéisme n'était qu'un monothéisme dégénéré, fait de confus souvenirs, il a substitué celle-ci que les autres formations de la conscience religieuse impliquaient avant elle un état amorphe, indifférencié, correspondant à une conscience religieuse fixe et monotone : ce ne pouvait être que par une impulsion spontanée et libre que la conscience a pu s'arracher à cet état pour se livrer au devenir[2].

C'est ce devenir mythologique dont Schelling prétend

1. P. 93-110.
2. Cf. p. 126, 132, 136 sur le monothéisme primitif.

pouvoir saisir la continuité à travers tous les mythes élaborés par l'humanité. Mais y a-t-il là un véritable devenir? Les mythologies ne sont-elles pas des mondes séparés, dans chacun desquels toutes les formes divines apparaissent simultanément? Schelling a fort bien vu que la mythologie devait être considérée moins comme un tableau simultané que comme une succession de formes, que le culte de chaque Dieu avait une origine historique, puis atteignait son maximum, après quoi il dominait et devenait, bien que toujours conservé dans la mythologie, un culte du passé : ainsi s'expliquent les générations des Dieux dont chacun reçoit nécessairement un culte : la Théogonie considère avec raison le règne d'Ouranos comme un fait historique. De plus chaque peuple a pour mission d'incarner dans sa mythologie un moment de ce devenir; si bien que les mythes d'un peuple (ceux du Cronos des Phéniciens par exemple) sont le fondement ou, si l'on veut, le passé de la mythologie d'un autre peuple [1].

Quelle que soit la faiblesse des hypothèses accessoires, c'était, il nous semble, une idée féconde et neuve de considérer la mythologie dans sa production et son devenir plutôt que dans son achèvement [2].

Dans l'exécution de détail, l'idée fondamentale de l'unité des lois du devenir permet à Schelling d'arriver à une hypothèse qui, suivant l'esprit général de sa philosophie, est une assez heureuse conciliation entre l'origine naturaliste et l'origine psychologique des mythes. Le procès de la conscience qui engendre les mythes reproduit dans l'esprit le procès de la nature. Comme les astres sont dans la nature la première production, la religion astrale est première dans la mythologie ; et elle vient non pas de ce que l'on divinise les astres, mais du procès purement spirituel. La matière rentrée en elle-

1. P. 120-123.
2. Opposer à cette mythologie la mythologie-tableau de la *Philosophie de l'Art*.

même et réduite à l'unité dans la conscience est de nouveau libérée de son assujétissement, mais, cette fois, d'une façon toute spirituelle, et comme dans la création première et pour les mêmes raisons, elle se dissipe en une foule de centres indépendants que forment autant de divinités astrales[1]. Toute l'histoire de la mythologie, dont nous ne pouvons poursuivre le détail, est faite comme celle de la nature du conflit entre ces forces primitives, et les forces plus spirituelles qui d'abord en puissance s'efforcent d'assujétir les premières.

Dans le premier moment[2] (religion des Phéniciens et des Cananéens) la spiritualité est presque entièrement exclue; la conscience angoissée entre le pressentiment futur et la crainte d'abandonner le dieu présent manifeste son doute par la production de ces êtres semi-divins, ces héros fondateurs de sociétés qui, plus spirituels que la divinité adorée, ne sont pas encore néanmoins des Dieux. Dans un second moment la matière est contrainte d'admettre en elle comme des éclairs de l'esprit (religion hindoue, égyptienne). Enfin la mythologie grecque, avec ses dieux spirituels et humains, montre la conscience dans son entier retour à l'esprit après assujétissement des obscures puissances primitives.

§ II. — Le Devenir de la conscience; la Révélation et la Religion philosophique.

Plusieurs intérêts ont guidé Schelling dans ses études sur le christianisme ou la religion révélée. D'abord, un intérêt de méthode; la méthode scientifique qu'il a découverte ne peut montrer toute sa réalité que dans les applications concrètes, et montre particulièrement sa fécondité dans l'histoire des religions. Ensuite, un intérêt spéculatif : la connaissance de la loi de développement

1. II, II, p. 170 sq.
2. Cf. le résumé p. 271-272.

de la conscience humaine dont le second cycle commence avec les nouveaux rapports que la religion révélée lui donne avec Dieu. Enfin, un intérêt pratique : celui de préciser la situation de la philosophie à l'égard de la religion positive, non seulement dans la conscience humaine, mais dans l'État.

L'intérêt spéculatif nous a paru primordial, et nous pouvions négliger le côté pratique de la question, tant qu'il s'agissait de la mythologie : mais ses vues historiques sur le Christianisme sont d'un réformateur autant que d'un philosophe.

Il consacre presque tout entière à la question religieuse la préface aux œuvres posthumes de Steffens[1]. La solution en est, dans sa pensée, l'établissement progressif d'une espèce de rationalisme religieux. « Jamais on n'obtiendra, pense-t-il, une exposition satisfaisante du christianisme avant que la raison ne comprenne la possibilité des rapports sur lesquels reposent les principales théories chrétiennes[2]. » Quelle est la position de ce rationalisme à l'égard des faits et des théories de son époque?

En premier lieu, ce qui fut fort important pour sa situation personnelle, sa doctrine implique et renferme une apologie du protestantisme allemand tel qu'il existe de fait, divisé en églises d'État; car d'abord son rationalisme est l'aboutissement de la Réforme : contre l'Église réelle qui s'imposait par la contrainte, le protestantisme veut réaliser une église idéale, libre, véritablement une et universelle[3]. Il ne l'a pas fait, il est vrai; mais il en est la condition; la rupture de l'unité de l'Église, l'imprécision de la forme extérieure des églises allemandes protestantes, l'absence d'une centralisation hiérarchique favorisent la liberté dans laquelle se fera l'Église spirituelle[4]. L'état actuel des églises, liées et subordonnées aux États,

1. 1845, I, x, p. 391-409, sq.
2. P. 404.
3. P. 408.9.
4. P. 414.

est sans doute tout provisoire, et l'indépendance par rapport à l'État marque le stade final : mais ce provisoire se justifie pleinement parce qu'il répond aux besoins du moment. Comme les Églises ont eu, au début de leur existence, besoin du soutien de l'État, l'État, pense Schelling, trouve aujourd'hui dans les églises le seul garant de la moralité publique.

Il s'agit, on le voit, d'une révolution purement spéculative dont la liaison avec un conservatisme assez étroit, dans la pratique, peut paraître assez choquante. Servilité envers l'opinion ou dédain transcendant? Plutôt le second : la pratique religieuse et la théorie philosophique ne sont pas sur le même plan. Quand il s'agit, en effet, des théories religieuses, Schelling combat pour le rationalisme tel qu'il l'entend. Contre la pure orthodoxie, il défend les droits de la philosophie à s'occuper des questions religieuses; la vérité révélée, pas plus qu'aucune autre, ne limite la recherche philosophique[1]. Pour les rationalistes ordinaires, ses vieux ennemis, ceux qui cherchent à interpréter les dogmes comme des vérités de la raison, il les compare assez plaisamment au roi du *Don Quichotte* qui échangea son royaume contre un troupeau d'oies; car il a la prétention non pas d'interpréter les dogmes, mais de les prendre tels qu'ils sont historiquement[2]. Contre ceux qui prétendent que la vérité du christianisme ne peut s'établir que par l'expérience immédiate et l'inspiration de l'esprit, il fait voir que cette expérience, cette croyance laisse entièrement en dehors d'elle un problème dont la solution est nécessaire pour la compléter, la recherche des principes de la possibilité de cette expérience; c'est là l'œuvre propre de la raison, et il n'y a donc nulle opposition mais une union profonde entre la « théologie du cœur » d'un Spener et la théologie rationnelle[3].

1. P. 398.
2. P. 400-402.
3. P. 405-407.

On sait enfin que commençaient alors en Allemagne les applications de la méthode philologique à la critique de la Révélation : Schelling n'admet pas la valeur de ces méthodes : elles peuvent résoudre soit la question de la concordance de la religion actuellement enseignée avec l'Écriture sainte, soit celle de l'origine divine de ces livres; mais ces questions n'ont aucun rapport avec la seule qui nous intéresse, celle de la vérité du contenu de ces livres[1].

Définissons de plus près ce rationalisme, cette interprétation historique qui doit fixer la place du christianisme dans l'évolution de la conscience. L'analyse historique, suivant Schelling, amène par elle-même et indépendamment de toute opinion préconçue à cette conclusion que les trois religions, la mythologie, la révélation et la religion philosophique se succèdent nécessairement comme les trois puissances qui constituent tout devenir, celle du début, la nature, celle du milieu qui doit surmonter la première, pour que la troisième, la puissance finale, puisse apparaître à son tour. La religion révélée, par sa victoire sur le paganisme mythologique, est la médiatrice de la religion philosophique. Le Christ est la « voie » qui conduit à l'adoration du père « en esprit et en vérité ».

La religion mythologique est une religion naturelle non pas en ce sens superficiel qu'elle divinise les forces de la nature, mais en ce sens qu'elle est le procès absolument nécessaire par lequel la connaissance de Dieu qui formait d'abord l'essence ou la nature de la conscience humaine devient une connaissance consciente. Mais dans tout ce processus, l'homme ne connaît pas encore le vrai Dieu; il prend pour Dieu les puissances divines dans leur extériorité réciproque, tandis qu'elles ne sont Dieu que dans l'unité qui les relie : s'il a, à ce moment, un rapport réel avec le vrai Dieu, ce rapport lui est inconnu; il n'est

1. P. 409.

pas encore idéal, spirituel et libre : or le monothéisme ne consiste pas dans l'existence du Dieu unique, mais dans la science que l'on a de lui.

Toute la mission du christianisme consiste à vaincre cette mythologie; elle est religion surnaturelle. Elle en est la suite, mais aussi l'opposé. La révélation ne peut donc être primitive : il n'y a de révélation que là où il y a obscurcissement. Partout, pour Schelling, l'inconscient est le terme présupposé par la conscience; dans la religion révélée, il y a un plan, une intention consciente, une volonté; elle ne peut donc avoir que la deuxième place. Je ne puis connaître la vérité que comme une erreur supprimée.

A l'époque où la mythologie est la religion universelle, la religion révélée apparaîtra donc timidement, incomplètement; elle est réservée à une seule race; le Dieu qu'elle adore, le Jahveh est plutôt un Dieu futur qu'un Dieu présent; il est si peu conforme à la nature qu'il doit sans cesse rappeler son peuple à l'obéissance. Le christianisme est pressenti par les philosophes grecs et dans les mystères. Mais la révélation n'est accomplie que par le Christ qui en est la fin.

Au reste, le contenu de la révélation n'est pas différent de celui de la mythologie ni de celui de la religion future. Les Dieux naturels ne sont pas faits d'une autre substance que le Dieu surnaturel; c'est seulement son aspect, sa manière d'être par rapport à nous qui change; les mêmes principes apparaissent dans la mythologie sous la forme de forces naturelles, et dans le christianisme sous la forme de personnes surnaturelles; le Christ existait déjà avant la révélation, mais il était « dans le monde », force cosmique. Ainsi l'opposition n'est pas un hiatus; ceux qui pensent que beaucoup de la mythologie antique est passé dans le christianisme ont raison; et ce qui est nouveau, ce n'est pas la matière, mais l'esprit.

Mais pourquoi le christianisme ne serait-il pas défini-

tif? Seule une puissance réelle peut lutter contre une puissance réelle; l'idéal est par lui-même sans force. Le christianisme pour lutter contre le paganisme ne peut donc rester pure théorie, pure spéculation libre. Sa destinée nécessaire est de déchoir en une puissance réelle, où se fixe et se limite la liberté de la pensée, dans l'Église catholique, puissance aussi aveugle que le paganisme même. Mais l'efficacité même de cette puissance en détermine aussi les bornes; lorsqu'elle eut vaincu le paganisme, extirpé ce qu'il y avait en lui de dangereux, elle devint inutile. C'est l'époque de la Renaissance où le paganisme, qui a perdu tous ses dangers, se réintroduit dans la civilisation; de la Réforme, où la révélation apparaît non plus comme un fait continuellement présent dans l'Église, mais comme un fait définitivement passé, consigné dans l'Écriture sainte.

La révélation appelle donc à sa suite une religion philosophique purement idéale où les principes, d'abord naturels, puis surnaturels, deviendront des principes spirituels entièrement conçus et pénétrés par l'Esprit.

Tel est, dépouillé de ses fantaisies exégétiques, le résumé de la *Philosophie der Offenbarung*. Le grand intérêt philosophique en reste qu'elle est une histoire de la conscience, une application de la loi générale du devenir à son évolution. La fin de cette évolution, c'est l'adéquation totale entre le devenir réel et le devenir de la conscience. La conscience qui en était d'abord une image imparfaite, en devient une image parfaite, et c'est en somme l'interpénétration de ses moments les uns dans les autres qui en constitue la perfection[1]. Il y a là, comme on voit, une recherche spéculative qu'a trop souvent masquée la religiosité de l'auteur.

1. *Einleitung in Philos. der Myth.*, p. 249.

§ III. — La critique de Hegel[1].

On sait les destinées brillantes de la philosophie de Hegel, depuis qu'il s'était ouvertement déclaré contre Schelling dans la préface à la *Phénoménologie*. L'étude de la critique du hégélianisme dont les premières traces se trouvent seulement dans les cours d'Erlangen, et qui ne fut connue du grand public que par quelques pages des remarques sur une préface de Cousin, nous permettront de préciser son point de vue et d'expliquer le passage au développement final de sa philosophie.

Dans la perspective éloignée d'où on les juge en général, les traits communs apparaissent si nombreux qu'ils nous dissimulent des divergences profondes. Mais il faut bien remarquer que le caractère génétique de leur méthode philosophique, la construction des concepts toujours plus concrets par un retour de l'être sur lui-même succédant à une sorte de dispersion (thèse, antithèse, et synthèse), sont comme les formules courantes de l'époque, et, comme l'aspect allemand, l'aspect idéaliste de la notion si répandue de progrès. La divergence ne commence véritablement que si l'on demande d'abord quelle est la matière ou le principe, et ensuite quel est le moteur de ce processus.

Sur la première question, deux voies sont ouvertes : ou bien le devenir se fait par un enrichissement progressif, par une espèce d'épigénèse métaphysique; il a donc son point de départ dans ce qu'il y a de plus abstrait. Ou bien le devenir est comparable aux oscillations de la corde bandée d'un arc qui revient peu à peu à sa po-

1. Sur ce point cf. l'excellent opuscule de Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, Paris, Alcan, 1902. Les premières attaques contre Hegel se trouvent dans un manuscrit de l'époque d'Erlangen, I, x, 161, puis dans la première leçon de Munich (I, IX, p. 357-366). Pour les détails historiques cf. Delbos, p. 31-37.

sition d'équilibre primitive. Remarquons que, dans ce second cas, l'équilibre n'ajoute rien à l'être primitif, rien si ce n'est l'existence : car si, en soi, idéalement, la position primitive et la position finale ne sont pas différentes, la position finale est, dans la réalité concrète, une espèce de victoire sur les positions intermédiaires qui sont devenues en quelque sorte ses conditions ou son fondement. Ils ne sont les mêmes que dans la pensée ; dans la réalité, l'un est un être immobile et conceptuel, l'autre est pleinement engagé dans le devenir. Un idéal réalisé n'est pas du tout la même chose que l'idéal pur et simple.

De ces deux voies, Hegel a suivi la première, Schelling la seconde. La philosophie a pour objet selon lui de passer de l'Être universel (das Seyende, le sujet universel pris en extension, contenant tous les prédicats possibles) à l'Être qui est ou existe. Par là s'explique toute une série de différences et toute une série d'objections.

Le point de départ de Hegel est l'être (das Sein), mais l'être pris en compréhension, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus pauvre, le simple prédicat de l'être. Sujet d'objection pour Schelling. D'abord des objections intérieures au système : Hegel se vante de ne rien présupposer ; mais pourtant il emploie dès le début de son système les formes logiques communes, la copule, le concept ; il énonce un certain nombre de concepts sans avoir déduit la catégorie de quantité : c'est dire qu'il a tenté une chose impossible [1]. D'autre part, quel est cet être, est-il le sujet ou l'objet? car s'il n'est ni l'un ni l'autre, il est un pur universel scolastique, et Hegel rentre ainsi dans la lignée des ontologistes wolfiens [2]. Il isole le concept, ce qui est un droit, mais ce qui n'est possible que lorsque l'on a déjà atteint les choses dont le con-

1. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, I, x, p. 144.
2. P. 132 et p. 139. On reconnaît ici le point de vue propre de Schelling, qui ne veut procéder que sur les êtres concrets, ou comme disait Leibniz, des notions complètes ; comp. *Philos. der Offenbarung*, II, II, 60.

cept est un abstrait, donc quand on a passé par la philosophie de la nature et que l'on considère l'abstrait comme le résultat d'un acte d'abstraction; et ceci suppose la philosophie de l'esprit; mais de plus il considère le concept isolé comme existant en soi, ce qui est, en tout cas, illégitime [1].

Cette étrange erreur viendrait, d'après Schelling, de ce que, fidèle à la dialectique transcendentale de Kant, il ne saurait admettre d'autres êtres non sensibles que l'être d'un concept. Il n'a pas le sens des êtres non sensibles et pourtant concrets [2]. C'est même de là que viendraient les critiques qu'il a faites à la théorie des puissances divines, et surtout à l'expression puissance [3]. Il n'a pas vu que ces puissances étaient des êtres concrets, des actes, des volontés, non des éléments abstraits. C'est qu'en effet la philosophie de Hegel va du plus abstrait au plus concret; Schelling procède au contraire du concret au concret, seulement du plus enveloppé au plus développé.

Mais le conflit porte surtout sur le moteur du devenir : c'est là la partie vraiment forte de la critique de Schelling. Remarquons, pour bien la comprendre, que la pensée de Schelling va de plus en plus à considérer les éléments du devenir non pas à l'image de pierres avec lesquelles on construit une maison, mais comme des sortes de points critiques que l'on peut isoler par abstraction sur une courbe. Le devenir, la liberté absolue sont antérieurs à tous ces moments. C'est en partant du devenir concret de la nature, il va même jusqu'à dire de l'expérience de ce devenir, qu'il en détermine les moments isolés. Il a expliqué avec une netteté qui ne peut être surpassée que chacun de ces moments, considéré en soi, était complètement inerte, que leur place dans le devenir ne venait pas d'eux-mêmes, mais de leur rapport au devenir total. Il s'ensuivait aussi que la seule manière de les connaître

1. P. 140.
2. P. 141-142.
3. *Phil. d. Myth.*, II, II, p. 60, n. 1; p. 114.

était une sorte de connaissance aussi mobile que son objet même, une intuition intellectuelle [1].

La question du moteur du devenir est donc au fond résolue chez Schelling, par le fait lui-même; sa construction du devenir n'est nullement la construction de l'intuition en elle-même, ce qui n'aurait pas de sens, mais l'expression conceptuelle de cette intuition, sa séparation en moments.

Sur ce point, Hegel pense bien différemment; on sait les réserves qu'il fait à la méthode intuitive de Schelling dès 1807 dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* [2]; elles furent l'occasion du premier refroidissement entre les deux amis. Il ne peut y avoir de science, pense Hegel, que si le vrai est saisi comme concept (Begriff), mais non pas comme intuition ou savoir immédiat. C'est précisément l'objection que les intuitionnistes font à cette méthode, à savoir le caractère fini et limité du concept qui en fait la valeur; car, à cause de cette limitation, le concept appelle un complément, et c'est la découverte successive de ces compléments qui constitue le procès scientifique [3] : l'intuition, en voulant tout de suite trouver l'infini, brouille les concepts. Sa véritable pensée est que l'intuition est à la fin de la science et non pas au début; sans doute une réaction de la méthode intuitionniste a été utile contre le morcellement de la science dans les recherches de détail; mais cette intuition immédiate est comme l'éclair qui montre la direction nouvelle de la science [3]; on a l'illusion qu'elle contient, dans sa plénitude, la science tout entière, dont il suffit de l'extraire; illusion pure; elle est unité vide, et c'est ailleurs dans l'expérience vulgaire que l'on est forcé de chercher les matériaux propres à la remplir; l'intuition ne

1. I, x, 149-150; p. 137 : Le procès, chez Hegel, est sans moteur parce qu'il ne vient pas d'une dissonance; cf. lettre à Cousin, *Aus Sch. Leb.*, III, 39-42.
2. *Werke*, vol. II, p. 7-8.
3. P. 11-12.

détermine rien et ne se détermine pas elle-même[1].

Sans doute l'importance nouvelle que l'entendement (Verstand) avait prise dans la philosophie de Schelling est, en une certaine mesure, une satisfaction donnée à Hegel; mais cependant il reste une différence considérable. Pour Schelling, la dissociation en concepts suit l'intuition; elle est seulement le moyen de l'expression scientifique des intuitions; elle est faite aussi pour résister à la plénitude troublante des intuitions : la science est une intuition qui se démembre en concepts. Pour Hegel, la science va au contraire du concept à l'intuition : elle est une intuition qui se fait. De là dérive une autre opposition que l'on considère[2] peut-être à tort comme fondamentale : la dialectique de Hegel implique la contradiction, tandis que celle de Schelling l'exclut. En effet, deux concepts opposés s'excluent et aussi s'appellent; mais dans l'analyse d'une intuition totale (ce qui est le procédé de Schelling), l'exclusion est surtout mise en lumière : dans la synthèse ou composition, qui est la méthode de Hegel, l'appel réciproque des concepts est le moteur du procès.

On comprend toutes les objections que devait faire Schelling. Si le terme du devenir est inerte, le devenir doit venir en lui de quelque chose qui le dépasse, qui y est extérieur, et puisqu'il s'agit d'un concept, il ne peut venir que de la pensée du philosophe que la pauvreté de ce concept ne satisfait pas; cherchant ce que contient l'Être (das Sein) et n'y trouvant rien, ayant d'autre part l'idée d'un monde riche en déterminations, il enrichit

1. P. 13-14. La philosophie intuitive est ein einfärbiger Formalismus. Il est vrai qu'à l'apparition de cette préface, Hegel se défendit d'avoir songé à Schelling lui-même. Mais celui-ci ne s'illusionne guère lorsqu'il lui répond : « La polémique peut se rapporter au mauvais usage de ma méthode, bien que, dans l'écrit même, la différence ne soit pas faite... Je déclare jusqu'à maintenant ne pas comprendre le sens dans lequel tu opposes le concept à l'intuition » (Lettre de 1807, *Aus Sch. Leb.*, II, 124).

2. Hartmann, *Schelling*, p. 26.

progressivement cet être abstrait[1]. Donc aucun mouvement immanent ni nécessaire.

Considérez de plus à quelle condition la première antithèse : das Sein ist das Nichts, peut être féconde ; ou bien elle est une tautologie, et alors il n'y a pas moyen de passer au devenir ; ou bien l'être est le sujet du néant ; il est alors quelque chose de concret, l'Être en puissance, das Seyende, et on retrouve la doctrine de Schelling[2].

Il est donc impossible de trouver dans le concept la source de son propre mouvement. Il l'est aussi de montrer ce procès passant du concept à la nature : on peut aller du réel au logique, du positif au rationnel ; mais ce n'est que par une hypothèse gratuite, celle de l'extériorisation des moments logiques, que l'on peut déduire le réel du rationnel ; il y a là dans le système une évidente brisure. La raison de ce mouvement, c'est le besoin du philosophe d'expliquer la nature et l'esprit[3].

Hegel a « mis la philosophie la tête en bas[4] ». Il a cherché à appliquer à de purs concepts la méthode de la philosophie de l'identité, faite pour la nature[5] ; il a fait de l'Esprit la fin du procès, la cause finale, le transformant ainsi en une Idée sans réalité, alors qu'il est le principe du début. Il a cru à la possibilité de faire du Geist une cause véritable, par une espèce de renversement du procès universel (le procès réel étant l'inverse du procès philosophique) ; mais il n'a abouti qu'à l'absurdité de faire de chaque cause finale une cause productrice[6]. Hegel ayant commencé sa philosophie par le concept, non par la nature, n'a jamais pu, sans inconséquence, sortir de la pure logique[7]. Toute la critique de

1. I, x, p. 131 ; cf. p. 133-134 : c'est moi qui cherche quelque chose dans l'être et qui n'y trouve rien.
2. P. 133-134.
3. P. 151 sq. ; cf. II, III, 88 ; 121.
4. *Ph. d. Mythol.*, II, II, p. 34.
5. P. 137-138 ; cf. *Aus Schell. Leb.*, III, p. 165-166.
6. Préface à Cousin, I, x, p. 212 ; lui reproche son antinaturalisme dans un manuscrit de l'époque d'Erlangen, I, x, 161.
7. I, x, 146 ; II, III, 92-93.

Schelling pourrait se résumer d'un mot : Hegel a eu l'illusion de construire une philosophie positive alors qu'il n'a jamais possédé qu'une philosophie purement rationnelle.

§ IV. — La philosophie négative et la philosophie positive.

« La prévalence accordée (dans la philosophie du temps présent) à la pensée sur l'être, à l'essence (Was) sur le fait (Dass), me paraît un mal universellement répandu dans la nation allemande (heureusement armée par Dieu d'une inébranlable satisfaction d'elle-même); cette nation qui se montre en état de s'occuper si longtemps de l'essence de la constitution, sans s'inquiéter du fait[1]. »

Cette phrase, prononcée le 17 janvier 1850, où Schelling condamne définitivement ce mal national qu'est l'idéalisme, indique très exactement le ton général de ses derniers travaux[2], la croyance de plus en plus ferme au caractère incomplet de toute philosophie simplement rationnelle.

Est-ce là une affirmation d'empiriste, un renoncement à toute construction rationnelle? Nous serions loin de compte en le croyant[3]. Schelling ne se donne pas ainsi, ne croit pas qu'on puisse se donner directement au fait : le soi-disant empirisme n'est, à ce point de vue, qu'illusion ; le fait que nous observons n'est pas seulement une existence, il est quelque chose qui a un contenu conceptuel, peut être décrit, défini. Or ce que la représentation retient de l'expérience, est précisément non pas l'exis-

1. *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (mémoire lu à l'Académie de Berlin), II, I, p. 589.

2. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, II, I, 253-572; sur la date, préface de l'éditeur, p. v.

3. I, x, 214 (préface à Cousin de 1834) : La cause positive des choses ne peut être atteinte ni par l'empirisme qui n'atteint pas l'être universel, ni par le rationalisme qui n'atteint que des possibles.

tence mais son contenu. Il est d'ailleurs dans l'esprit de Schelling de ne hasarder une affirmation que si toutes les possibilités contraires ont été épuisées; ce n'est donc qu'après l'aboutissement des tentatives pour construire une philosophie rationnelle que l'on pourra connaître s'il faut admettre un résidu, une différence rationnellement inexplicable [1]. (Ceci est au fond le procédé de Fichte dans sa philosophie théorique.)

Il y a une raison plus profonde qui va donner la clef de toute l'entreprise de Schelling. Kant avait montré que l'existence est un prédicat totalement différent des autres; le jugement d'existence est toujours synthétique; l'existence d'un être ne peut jamais être déduite de sa notion. Il s'ensuit que par rapport à la notion, l'existence doit apparaître comme radicale contingence ou absolue liberté. La raison se tend vainement vers l'existence; il y a un hiatus qui ne peut être comblé que par un acte supérieur à la raison et à l'être.

Cependant cette affirmation de l'existence est, dans la connaissance ordinaire, mélangée à l'affirmation du contenu; le sujet de l'être (das was das Seyende ist), qui est absolue liberté, est engagée indissolublement dans l'Être (das Seyende). Comment dégager ce sujet qui est contingence absolue de ces prédicats dont l'ensemble forme l'Être universel qui, en soi, n'a aucune existence mais est comme la notion commune de tous les possibles [2]?

La question serait tout à fait insoluble si Schelling ne postulait que tout possible est d'une nécessité rationnelle et a sa place dans un système pénétrable à la raison. S'il en est ainsi, la liberté absolue, principe de l'existence, ne peut apparaître que par une sorte de libération de ce système rationnel, de victoire sur la raison. Mais cette libération ne peut être posée du premier coup. Le fixe, le rationnel, le nécessaire enveloppent

1. Cf. p. 269.
2. P. 362.

d'abord de toute part ma pensée; je ne puis les dépasser qu'après avoir parcouru la chaîne des moments dont l'orientation est précisément déterminée par cette tendance à la libération[1].

C'est à cette tâche que répond la philosophie purement rationnelle ou négative, la philosophie première d'Aristote, première non pas en dignité mais en rang[2].

Qu'est-ce donc que le pur rationnel? Faut-il y voir ces notions communes jamais déduites, ces lambeaux d'expériences avec lesquels de prétendus rationalistes ont construit la religion naturelle? Mais, dans un système rationnel, tout doit être déduit; il y faut la raison sans hypothèses que Platon met au sommet des facultés de connaître[3]. Faut-il, avec Descartes, chercher notre point de départ dans l'être de la pensée? Mais tout contact immédiat nous est interdit avec l'être universel. Malebranche, en définissant Dieu l'être sans restrictions, a eu le mérite de ne supposer aucun principe déterminé; mais, en faisant de cet être la substance immobile, Spinoza a rendu impossible en lui tout progrès interne[4].

Mais il fallait d'abord que la philosophie fût libérée de la contrainte des notions communes; ce fut l'œuvre de Kant qui sut voir les limites de l'application de ces notions. Mais de plus Kant définit d'une façon générale l'objet de la philosophie rationnelle, en considérant Dieu, l'Idéal de la Raison pure, comme l'ensemble de tous les possibles. Son tort est seulement de n'avoir pas vu que ces possibles forment un système que l'on peut construire, que de plus ces possibles sont sans aucun rapport primitif au monde réel[5].

Le système rationnel que Schelling a en vue, nous le connaissons déjà; il n'est pas autre chose, sauf les mo-

1. P. 364.
2. P. 365.
3. P. 261; 263; 266-267.
4. P. 269-276.
5. *Le vrai sens du criticisme*, p. 287-295, p. 368.

difications qu'y a apportées le temps, que cette espèce de physique des formes et des catégories, cette philosophie de l'identité qu'il prit longtemps pour la philosophie complète, tant qu'il crut à l'identité du rationnel et du réel. Il pense toujours que tout possible concret renferme nécessairement ces trois principes : le sujet qui est aussi le pouvoir sans l'acte (— A), l'objet ou l'acte sans le pouvoir (+ A), enfin le sujet-objet, l'acte qui reste maître de lui (± A). Tous les possibles seront déduits, si l'on se représente le passage à l'acte de ces puissances et la victoire progressive du principe subjectif[1].

Seulement Schelling prend ici grand soin d'insister sur la méthode employée ; toute la preuve n'est en somme fondée que sur l'impuissance de tous les possibles de passer d'eux-mêmes à l'acte. Si vous supposez un possible en acte, cette supposition impliquera toujours l'actualisation d'un autre possible, et de supposition en supposition, vous serez amené à poser un possible dernier auquel il est essentiel d'être en acte, l'acte pur d'Aristote dont l'essence est d'être réel[2].

Mais les possibles ne sont-ils pas essentiellement des abstraits? La critique kantienne ne les a-t-elle pas réduits à être des formes de la réalité, qui ne déterminent en rien le fond de l'Être. Ou bien si nous voulons arriver au possible concret, tel que l'entend Leibniz, nous devrons faire intervenir, dans la construction de leur concept, un principe de contingence qui nous fait sortir du pur rationnel.

Schelling ne veut admettre ni le possible abstrait de Kant qui laisse l'Être (das Seyende) hors de lui, ni le possible concret de Leibniz dont la construction dépasserait les ressources de la pensée.

Sa solution, bien qu'il ne l'indique pas, est une espèce de synthèse entre les deux doctrines : le possible, tel qu'il est déterminé par la pure pensée, n'est pas, comme le

1. P. 288-203.
2. P. 313-316.

pensait Kant, une simple forme de l'être : les principes logiques d'identité, de contradiction et du tiers exclu ont une signification métaphysique, et les possibles correspondants aux principes ne sont pas des genres universels, mais des êtres déterminés. Sans doute, il faut bien, puisque ce sont des êtres déterminés (bien que non actuels), que nous y soyons amenés par l'expérience. Mais l'expérience n'est pas, de toute nécessité, une connaissance qui dépasse le possible et la pensée ; en un sens large, c'est par expérience que l'on saisit dans la pensée pure ce qui est possible et impossible [1].

Le premier terme de la science rationnelle est donc ce que l'on éprouve ne pouvoir pas ne pas penser, c'est-à-dire le sujet de toutes les déterminations possibles, mais le sujet pur sans différences (— A) dont la nature est exprimée par le principe d'identité. Mais le principe de contradiction me force à poser en dehors de ce terme son contraire l'objet pur (+ A), que je ne puis penser en même temps que lui. Enfin, le principe du tiers exclu me force à nier un troisième terme et à définir l'Être autrement que par une somme des deux premiers, par le sujet-objet, ± A [2].

Il me reste à éprouver, toujours par la pensée, ce qui se passe si au lieu de penser ces possibles uniquement comme possibles, je les pense existant en actes : je verrai bien ainsi si j'arrive à un possible capable de supporter sa propre existence. — Mais, dira-t-on, sont-ils de nature non pas à passer à l'acte, mais même seulement à être pensés en acte? Ne sont-ils pas des notions incomplètes? Il faut ici s'entendre : — A par exemple n'est pas du tout

1. P. 301-302, 304, sur l'expérience et l'induction ; p. 305 sq., 317 sq., sur la valeur métaphysique des principes logiques; Hartmann, *Schelling*, p. 31 sq., lui reproche, puisqu'il refuse d'en faire de simples catégories formelles, de ne pas leur donner un sens véritablement réel, puisqu'il refuse aussi de les vivifier par les concepts psychologiques et physiques de volonté et de représentation; mais remarquons qu'un moment du devenir isolé des autres, n'est ni un concept abstrait, ni une réalité concrète; or c'est là ce que sont les puissances.

2. P. 302, 304-305 sq.

la notion abstraite du sujet, la subjectivité pure ; il est le sujet qui sera la matière de toutes les déterminations futures ; + A et ± A ne sont pas des notions abstraites, mais des individus [1]. — Mais l'individu n'est-il pas défini suivant l'ancienne logique par l'infinité des prédicats, et n'y a-t-il pas contradiction à affirmer qu'un être aussi pauvre (ne disons plus aussi abstrait) que — A puisse être en même temps un être actuel ? — Très pauvre, répliquera-t-on, si on l'interprète en compréhension, très riche si on pense à son extension.

Seulement, dans ce dernier cas, le possible qui peut être actualisé n'est plus le concept lui-même, mais les termes qui rentrent dans son extension ; le concept n'en est que le titre commun. La difficulté revient. Comment puis-je faire la supposition qu'une telle abstraction est en acte ?

Il faut, pour comprendre Schelling, abandonner ce concept de logique formelle. La question est une question de devenir ; ce n'est pas celle de savoir quelle est la nature du lien qui unit les déterminations au sujet indéterminé, une fois que ces déterminations ont été posées, mais bien celle de comprendre comment un sujet d'abord indéterminé peut recevoir des déterminations : c'est moins une question logique qu'une question physique. Dès lors, rien ne m'interdit de poser en acte par la pensée un sujet indéterminé qui sort de sa nature de sujet (ἐξίσταται) pour remplir toute la sphère de l'existence [2]. Et alors commence de lui-même, dans la pensée, un devenir qu'il suffit de suivre par l'intuition pour voir naître toute l'extension du sujet, c'est-à-dire toutes les formes possibles de l'être. Car si le sujet indéterminé, infini, illimité, occupe toute la sphère de l'existence, il en exclut par là même l'être pur (+ A), celui qui, sans moi intérieur pour ainsi dire, contient, tout étalées, les déterminations de l'être. Cet être, comme violemment

1. Cf. surtout p. 388 où ils apparaissent comme des volontés.
2. P. 388. Ce sujet est l'être indifférencié, et non la catégorie de l'être.

repoussé en lui-même, est forcé par sa nature (puisqu'il est l'être tout développé) de se détendre comme un ressort pour regagner ses droits perdus, chasser l'illimité de l'existence en le circonscrivant et le limitant. Le résultat final de cette détente est l'être composé ± A dans lequel — A est revenu à sa nature propre de puissance, assujétie aux limitations de + A. Mais ce mouvement de détente est progressif; la détermination gagne peu à peu dans le champ de l'existence, et c'est dans ces effets gradués et successifs que se produisent toutes les formes qualitatives des corps[1].

Mais il faut remarquer que chaque position idéale d'un terme existant suppose le terme supérieur; — A n'existe que pour être vaincu par + A; c'est la cause matérielle d'Aristote, l'illimité du *Philèbe* de Platon, tandis que + A est la cause efficiente et la limite; + A ne surmonte — A que pour donner naissance à ± A, la matière assujétie par la limite qui est ainsi la cause finale et le composé du *Philèbe*, qui règle souverainement l'action des deux premiers principes[2].

Ces trois principes ne peuvent agir que combinés ensemble pour produire l'être concret; il suppose donc un quatrième principe (l'essence d'Aristote, l'âme) qui maintient leur union. On conçoit sa nécessité; tant que les termes + A, — A et ± A restaient dans le possible, ils ne s'excluaient nullement; maintenant qu'ils s'excluent, ils ne peuvent être rattachés que par un terme supérieur : l'Idée. L'Idée qui était autrefois l'architecte faisant le plan d'une maison, devient comme l'architecte qui dirige les ouvriers qui la bâtissent[3].

On le voit donc (et que l'on nous pardonne, pour cette conséquence nouvelle, l'exposition d'une doctrine déjà connue), tant que l'on pose le devenir dans la pure raison,

1. Ce sont les possibles « concrets » par opposition aux possibles « purs », p. 389-408.
2. P. 393-394; 397.
3. P. 402-403; p. 410-411.

on ne trouve aucun être qui ait en quelque sorte le droit de devenir pour lui-même et par lui-même.

— Mais, dira-t-on, l'âme, au moins, est à cet égard dans un cas singulier ; dirigeant le devenir, n'en est-elle pas libérée? N'est-elle pas la supposition dernière? N'arrivons-nous pas avec elle à la notion de l'être, pour qui tout le devenir n'est qu'un jeu qu'elle produit librement à son usage? — Nullement, l'âme n'existe elle-même qu'en vue du devenir ; s'il y a un terme indépendant (et il faut bien qu'il y en ait un), il est donc encore plus élevé que l'âme, et l'âme n'est qu'un moyen d'en approcher [1].

— La position de l'âme, pourtant, reste ambiguë, justement parce qu'elle est intermédiaire. Elle peut bien se tourner en quelque sorte vers le terme absolument indépendant, la liberté absolue, pour s'y unir ; mais elle peut aussi se tourner vers elle-même, s'affirmer source libre et originale du devenir [2].

Examinons donc cette seconde possibilité ; nous y verrons en effet la source d'un nouveau devenir mais d'un devenir auquel l'âme est assujétie, et dont elle ne peut se libérer que par un long procès. Ce procès est celui de la nature réelle, corporelle et de l'histoire. L'erreur de l'âme vient d'une volonté instantanée ; le procès en question n'est nullement l'histoire de cette erreur, mais tout au contraire celle des procédés qu'emploie l'âme pour se relever de sa chute. C'est donc, dirons-nous, l'inverse exact du pessimisme de Schopenhauer ; chez celui-ci le monde est l'histoire de la volonté égoïste et qui s'enfonce dans le mal ; c'est la volonté de relèvement, qui est instantanée, qui ne court pas à travers le monde, mais se ramasse dans la spontanéité de l'être moral. Sans doute, dans les complications du système de Schelling, il y a quelques ressemblances indéniables ; à la fin du procès universel, il y a dans l'idée de la grâce qui achève et dépasse la moralité quelque chose d'analogue à la spontanéité

1. P. 415.
2. P. 419-423.

morale de Schopenhauer[1]; il n'en est pas moins vrai que, pour Schelling, le procès cosmique vient indirectement de la faute et directement du relèvement.

Nous ne nous étendrons pas sur la description de ce procès, dont aucun moment ne se suffit à lui-même. Toute la création est suspendue à l'apparition de l'homme en qui seulement pourra se réaliser la fin du procès. L'histoire pré-humaine est celle de la nature où l'âme se crée un corps et construit en même temps les trois dimensions de l'espace[2]. De plus, par l'effet de la chute, l'âme universelle se transforme en un esprit; l'Esprit est en son fond la volonté qui se veut elle-même; il est personnel. Cet esprit personnel se réfracte en une multitude d'autres esprits personnels, de volontés fondamentales, à chacune desquelles correspond un aspect du monde[3].

Les phases successives par où passe la libération de l'humanité sont : la connaissance naturelle qui la libère du monde extérieur, l'État qui fait de lui une personne, la vie personnelle sous toutes ses formes qui la libère de la contrainte sociale.

La connaissance naturelle est libération; il y a, en effet, dans l'âme même, donc dans l'animal, un savoir ; les actes des animaux supposent concept, jugement et raisonnement. Mais l'esprit humain, par sa seule présence, élève à l'acte ces jugements qui n'existaient qu'en puissance dans l'âme. Mais cette connaissance est naturellement tournée vers le devenir dont elle est issue ; Kant a montré d'une façon définitive qu'elle ne saurait servir à le dépasser[4].

La connaissance libère l'homme en ce qu'elle lui permet d'approprier (idéalement) des moyens à sa fin. Mais veut-il transporter ses plans dans la réalité, il trouve des

1. P. 569.
2. 19e leçon.
3. 20e leçon ; p. 457-489. Cette théorie de l'esprit (cf. aussi *Philos. der Offenbarung*, II, 116-129) est bien, comme l'ont vu Drews (die deutsche Spekulation) et H. Dreyer (*Kantstudien*, 1908, 69-72), un emprunt fait à Hegel et sans continuité avec la théorie antérieure du monde des esprits.
4. P. 520-526.

limites dans des volontés étrangères. Cette limite ne vient pas de compétitions matérielles, de guerres, mais a sa racine intelligible dans l'unité de l'Humanité dont chaque individu n'est qu'un aspect. Il y a entre ces aspects un ordre tel qu'à chaque homme sont assignés, par la nature, sa place et son droit. Le droit est donc naturel, fondé sur un rapport intelligible. Mais il faut, dans la réalité, un pouvoir qui maintienne cet ordre par la contrainte : ce pouvoir est l'État : ainsi l'humanité est une limite pour le moi; l'autonomie de la loi morale est une illusion de Kant; la loi est extérieure à la volonté, et il doit vouloir s'en libérer. Nous trouvons ici, dans les questions pratiques, cet esprit individualiste, assez commun chez les grands spéculatifs[1].

Mais c'est un individualisme canalisé de telle sorte qu'il devient bien inoffensif. Il ne s'agit pas de supprimer violemment, mais d'englober. L'individualisme révolutionnaire d'où sont issus le contrat social, l'égalitarisme, le principe de majorité, n'aboutissent qu'au despotisme de la foule : l'État est essentiellement et instinctivement monarchique. Donc pas d'attentat contre l'État[2].

Il faut plutôt faire de l'État un moyen de libération; or ceci est possible parce que l'État seul donne un sens à la responsabilité qui est, en effet, d'origine toute juridique; l'individu, dans l'État, peut devenir personne.

Mais il faut se garder de lui demander plus qu'il ne peut donner ; inutile d'essayer de le transformer en un royaume de la raison, où il n'y aurait plus place pour l'individu de génie, le grand homme. Inutile aussi d'essayer de transformer tous les rapports humains en rapports politiques ; à côté de l'État vit la société fondée sur les rapports personnels de ses membres, sur des vertus purement personnelles qui ne peuvent être exigées par l'État, la bravoure ou la charité ; et toute l'histoire de l'État ne consiste que dans ses conflits et son accord final avec la

1. P. 527-533.
2. P. 534-538 ; 541.

Société. Les gouvernants sont donc sages de laisser dans l'État des centres autonomes[1].

L'État n'en est pas moins oppresseur ; comme Stirner, Schelling considère la loi comme une puissance extérieure rationnelle, donc impersonnelle et dure, négligeant la personne, donc empêchant le moi de jouir de lui-même. Schelling combat Kant par des réminiscences de Luther et de saint Paul, identifiant dans une synthèse un peu confuse la loi morale, la loi politique, et la loi divine de l'Ancien Testament[2].

Le moi découragé et sentant son propre néant ne peut se libérer qu'en renonçant à l'activité extérieure, par la vie contemplative. Le moi se fait passif, s'anéantit lui-même ; c'est l'abnégation des mystiques. C'est ensuite l'art ou l'homme devient comme le véhicule d'une activité impersonnelle ; c'est enfin la science contemplative où l'âme a compris qu'elle n'était pas l'existence finale qui se soutient elle-même, a rejeté hors d'elle-même l'Être pour soi, et le contemple comme un objet qui est, par nature, la supposition qui ne suppose rien[3].

Ainsi s'achève la philosophie rationnelle ou négative ; aucune raison ne rend compte de l'existence du fait (das Dass) ; aucun être n'est assez fort pour se produire de lui-même, être à lui-même sa source d'activité. Le Fait primitif de l'existence, Dieu, est isolé (idéalement) de tout être déterminé.

Mais, jusqu'ici, ce Fait est encore dans la raison ; il est seulement pensée ; il est nécessaire que nous pensions que toujours c'est en dehors de lui que l'être a son principe d'existence ; il est nécessaire que le Fait soit conçu en dehors de la raison, mais nullement nécessaire qu'il existe en dehors d'elle. Seulement, s'il n'existe pas, le monde n'est que dans ma pensée ; je puis contempler, non agir. Mais autre chose est la pensée de la libération, autre

1. P. 541-545 ; 548.
2. P. 566 sq.
3. P. 556-560.

chose la libération véritable; ce que je veux ce n'est pas la pensée du bonheur, c'est le bonheur réel. Cette volonté ne vient nullement de la raison, mais d'un sentiment individuel par essence qui est le sentiment religieux[1]. Il donne naissance à la seconde philosophie, la philosophie positive, pour qui Dieu n'est plus la cause finale, mais le Fait existant qui est le principe d'existence de tous les autres. On voit facilement quelles sont les tâches qui s'imposeront ici. Comme nous passions tout à l'heure de l'idée au fait, nous devrons expliquer maintenant comment la pure et libre existence se revêt en quelque sorte du concret qui en fait une existence complètement déterminée, nous devrons passer d'un devenir qui échappe entièrement au concept au devenir concret réalisé dans la nature et l'humanité[2].

En somme, le résultat dernier de la pensée de Schelling est celui-ci : on ne déduit pas l'existence. Dira-t-on que la portée de ce contingentisme radical est bien affaiblie, si l'on peut, en effet, déduire toutes les formes de l'existence? car, comparez le monde construit et le monde réel, s'il n'en diffère que par le coup de baguette magique qui l'a posé, cela est, somme toute, de peu d'intérêt. Or Schelling admet-il d'autres processus réels que des processus construits ou que l'on peut construire? Sans doute, nous l'avons dit, l'existence suppose un conflit et une victoire; mais ce conflit et cette victoire entrent eux-mêmes dans la construction du monde possible. La contingence ne pénètre donc pas dans le détail du réel. Schelling a plutôt spéculé sur elle qu'il ne l'a montrée à l'œuvre.

Suivant la remarque de K. Fischer, l'année même où Schelling cessa ses leçons (1847) est celle « où le mouvement national allemand commence à devenir sérieusement

1. P. 568-569.
2. P. 570-579.

politique[1] »; alors se pose la question du Schleswig-Holstein, et ont lieu les premières luttes parlementaires à Berlin. Les lettres privées de ses dernières années fournissent peu à l'histoire de sa pensée; vivant extrêmement retiré dans sa famille et dans un cercle d'amis, il ne partageait nullement l'enthousiasme de beaucoup de ses contemporains pour l'unité allemande telle que la concevait la Prusse; il eût plutôt désiré une fédération de la Prusse, de l'Autriche et de la Bavière. Il mourut le 20 août 1854 à Ragaz, à l'âge de soixante-dix-neuf ans.

1. P. 375.

CONCLUSION

Essayons, avant de marquer la place historique de la doctrine de Schelling, de saisir en raccourci l'ensemble de sa pensée. Une circonstance rend cette tentative difficile : la métaphysique de Schelling est une de ces métaphysiques progressives comme celles de Platon ou de Leibniz, où, à l'inverse des métaphysiques comme celles de Hegel ou de Schopenhauer, des doctrines restent toujours en formation, sans jamais recevoir leurs formules définitives.

Mais quelle est la loi de ce progrès? Loi immanente à la pensée du philosophe, ou changements d'orientation dus à la pression des circonstances extérieures? Il n'est pas douteux que ses transformations spirituelles sont scandées par les événements extérieurs de sa vie. Leipzig, ce sont les relations avec les physiciens, les mathématiciens; et la philosophie de la nature où l'expérience tient une large place. Iéna, c'est le cercle romantique, la vision d'une nature qui doit être une et pleine comme une véritable œuvre d'art, et sa pensée aboutit à la philosophie de l'identité. Puis, c'est la controverse avec Eschenmayer, les relations münichoises avec Baader, les cruels chagrins domestiques; la philosophie devient mystique et religieuse. Enfin, vient la situation officielle à Münich et à Berlin; et sa doctrine devient une réforme sociale et religieuse.

Et que l'on ne dise pas, pour défendre la continuité

du développement, qu'il n'y a dans toutes ces transformations que l'application d'un principe unique à des objets différents. Car, malgré les affirmations de Schelling, tout change à fond, les problèmes comme les solutions. Jamais, avant 1804, les problèmes religieux de la liberté et de l'individualité n'avaient préoccupé le philosophe; et c'est si peu de sa doctrine antérieure qu'il tirait le moyen de les résoudre que cette doctrine, celle de l'identité absolue, excluait même jusqu'à leur position. Mais il en fut de même des problèmes physiques dont la solution lui fit abandonner le principe de sa première philosophie, le Moi.

Cette discontinuité n'est-elle qu'apparente? C'est l'opinion de plusieurs historiens, celle de Kuno Fischer qui voit dans le passage « de la connaissance de soi-même à la connaissance du monde et de Dieu, de la théorie de la science à la philosophie de la nature et à la cosmologie, de là à la théosophie », une « marche, nécessaire en elle-même, des problèmes[1] ». C'est l'opinion de Hartmann qui ramène à l'unité tous les problèmes posés par Schelling en les considérant comme dépendants d'une opposition fondamentale, qu'il fit de constants efforts pour surmonter, entre l'empirique et le rationnel, le réalisme et l'idéalisme. Enfin, un travail récent, très précis et très recommandable, de Metzger trouve dans la formule synthétique : « De l'un (le moi abstrait de 1795) au tout (l'univers fermé d'Iéna) par le multiple (la diversité de l'expérience dans la philosophie de la nature) », un résumé des progrès de la pensée de Schelling jusqu'en 1802.

Notons d'abord, entre tous les stades de la doctrine, un trait d'union, une inspiration commune qui, à notre avis, ont été jusqu'ici trop peu remarqués : tous les problèmes, quels qu'ils soient, prennent, à travers l'esprit de Schelling, une tournure exclusivement spéculative, et dans leur donnée et dans leur solution. Nulle part (et c'est peut-être ce qui l'éloigne le plus de nous)

Schelling n'aboutit à des maximes d'action; sa pensée s'arrête ou mieux se complaît en une vision spéculative qui lui paraît être le but dernier. Il n'y aboutit pas en physique; sa théorie ne peut être considérée comme une solution provisoire qui guide l'expérimentateur. Il n'y aboutit pas en morale [1] : la liberté, la chute de l'homme, le développement de la conscience sont des phases d'un devenir où ne s'insère aucune maxime d'action.

Schelling a-t-il donc simplement négligé cette question? Nullement : on pense, en général, que l'infécondité proverbiale de la *Naturphilosophie* vient de ce qu'elle se borne sciemment et volontairement à la pure spéculation. Mais cette opinion préjuge la solution de la question des rapports de la spéculation à la pratique dans un sens qui n'est pas celui de Schelling; comment pourrait-il autrement ne pas cesser d'affirmer sa vie durant que la philosophie contient la solution de toutes les questions pratiques, que sa physique s'accorde finalement avec l'expérience en lui servant de guide, que sa philosophie de la religion aboutit à une réforme morale et religieuse? C'est qu'en effet l'action est le plus souvent considérée comme s'ajoutant à la spéculation; la spéculation en est une condition nécessaire et non suffisante; elle attend son achèvement du dehors. Or, selon Schelling, qui retrouve ici l'opinion de Plotin, l'action est moins que la spéculation; elle est, par elle-même, partielle, inachevée, et ne prend de sens que dans l'ensemble. L'action est donc englobée dans la spéculation. C'est cette spéculation au sens plein, cette « intuition » qu'il faut avoir en vue pour juger Schelling. Cette intuition n'est nullement une idée du tout; jamais philosophe ne fut plus persuadé qu'une idée n'est pas une force, et pourtant plus convaincu que la vision est créatrice.

Le fait, particulièrement bien mis en évidence par Braun, que son intuition du monde devient à partir de 1802 « plus vivante et plus éthique », qu'il retourne à la personnalité parce que seule une personne peut agir sur

des personnes n'est pas une objection. Car Schelling affirme énergiquement qu'il n'admettra la personne et la liberté que si elles se manifestent comme un élément nécessaire de la vision totale et de l'univers, donc non pas comme un but à obtenir, une source d'actions, mais comme une satisfaction pour la raison spéculative.

Cette conception des rapports de l'intuition à l'action, qu'il a eue de si bonne heure (*Vom Ich*, 1795, I, p. 157-159), est corrélative de sa conception de l'être. Pour qui veut donner son sens plein à l'action, il faut une réalité modifiable qui se fasse par additions successives comme une maison se construit. Là où l'action n'ajoute rien à l'objet, il faut que le réel soit fixé dans l'objet contemplé, ne soit que cette contemplation qui se perd elle-même dans l'objet. Le réel n'est que du savoir à l'état solidifié : le savoir, en effet, est indépendant de la conscience, cette forme peut s'y surajouter, mais précisément elle ne peut s'ajouter qu'à un réel qui est déjà du savoir. Le « sujet-objet » sous forme de nature dans la période d'Iéna, le « savoir qui s'ignore » de la période finale sont les formules où Schelling a cherché à fixer cette pensée.

— Mais, dira-t-on, que devient l'irrationalisme de Schelling, cet élément de sa dernière doctrine auquel Hartmann attache une telle importance, cette partie capitale qui le distingue de Hegel, et en fait un précurseur de Schopenhauer? Cet irrationalisme se présente sous trois formes que nous pouvons isoler pour la clarté. Il est volontarisme, il est contingentisme, et il est historisme.

Le volontarisme, c'est l'affirmation, que l'on trouve dès 1809, que l'être originaire est essentiellement volonté; depuis, Schelling n'a jamais cessé de penser que les principes qui agissaient dans le devenir n'étaient ni des notions abstraites, ni des principes formels, mais des volontés. De plus, il désigne l'être suprême comme absolue liberté, qui ne reçoit aucune sorte de détermination. Cela

suffit-il à en faire un précurseur de Schopenhauer ? Historiquement, la question est obscure; les notes de Schopenhauer cependant nous font voir clairement qu'en 1812 ou 1813, il n'avait nullement remarqué les passages volontaristes du traité sur la Liberté. D'autre part, les leçons orales où Schelling a développé la théorie sont postérieures à l'apparition du *Monde comme volonté*. Mais il y a plus, le mot ne recouvre nullement le même concept. Sans doute la volonté de Schelling est comme celle de Schopenhauer un vouloir magique et évocateur du réel. Mais chez le pessimiste, elle est essentiellement volonté de vivre ou bien volonté d'anéantissement ; elle n'est volonté de savoir, de conscience que tout à fait indirectement, pour autant que le savoir est au service de la vie. Et c'est là le véritable volontarisme; mais, dans Schelling, cette volonté est le vouloir de la conscience; loin d'être irrationnel, elle est l'entendement lui-même. La volonté désigne donc seulement le pouvoir que l'entendement, le savoir a de se poser comme réalité, et il n'est pas autre chose qu'une affirmation renouvelée du principe que la réalité est, au fond, savoir.

Que dire du contingentisme, de la dissociation en philosophie purement rationnelle ou négative et en philosophie positive? Suivant lui, la philosophie positive a son principe dans les intérêts pratiques de l'homme; le pur spéculatif se contenterait de l'essence de l'univers. Remarquons d'abord qu'il y a deux sortes de contingentisme, l'un portant sur l'essence, l'autre sur l'existence. Le premier, qui affirme l'impossibilité de déduire rationnellement ou de réduire à l'unité la richesse des formes du réel, est celui de nos jours; ce n'est pas l'existence de fait mais le contenu des lois de la nature qu'Émile Boutroux déclare contingent. Telle n'est pas du tout la doctrine de Schelling ; les formes de l'être y sont déterminées d'une façon absolument nécessaire par cette sorte de volonté de conscience, de vouloir être pour soi qui est le moteur du devenir : la contingence ne

porte pas sur le point de savoir ce que sera cette réalité, mais seulement si cette réalité déterminée *ne varietur* existera ou non. Par conséquent et d'abord toutes les formes de l'être sont spéculativement déterminées. Il y a plus : l'acte même par lequel l'absolue liberté réalisera ces formes est au fond commandé par cette espèce de poussée de l'être vers la conscience toujours plus grande, plus épanouie. C'est donc au fond la même aspiration vers le maximum de conscience qui commande le procès de la philosophie négative et celui de la philosophie positive.

Reste enfin l'historisme. L'intuition exige un univers un et simultané; or, la réalité présente un vrai devenir, une suite d'événements ou d'actions qui prennent chacun leur temps, et même des sortes de points critiques, comme le début de l'humanité, ou encore l'acte créateur du tout, où l'on ne peut prédire comment s'embranchera l'histoire. Or, la vue historique des choses ne comporte-t-elle pas nécessairement une certaine dose d'irrationalisme? L'histoire a pour objet l'être qui se fait; la spéculation ne peut se rapporter à l'être tout fait. — Mais tout le danger, tout le risque tragique, si l'on veut, que présente une vue sérieusement et profondément historique de l'univers sont tout à fait mis de côté par l'assurance non seulement du dénouement, mais de tous les degrés qui y conduisent. Tout reste parfaitement rationnel dans cette histoire.

Schelling en est donc resté à cette idée que le fond de l'être, la nature, est savoir, spéculation tout autant que la pensée du philosophe. Il est trop facile, comme Drews, de voir une série de contradictions entre les affirmations irrationalistes et les théories rationalistes de Schelling; il suffit, semble-t-il, de bien interpréter ces dernières pour les ramener sinon aux premières, du moins à l'affirmation dans le réel de ce que les autres affirment dans l'idéal.

Non pas cependant qu'il soit idéaliste. Il ne l'est pas dans le fond de son tempérament intellectuel : il ne

croit nullement à l'efficacité de l'idée comme telle, d'une espèce de force spirituelle, détachée de la nature et de l'univers. Il ne l'est pas dans sa méthode : l'idéalisme allemand procède par une synthèse d'oppositions dont il accuse d'abord le conflit; Schelling nie l'existence du conflit lui-même : dès ses débuts, il déclarait la nature « synthèse absolue » antérieure à toutes les oppositions; bientôt après il évite même soigneusement l'emploi du mot synthèse pour caractériser l'Absolu où toutes les oppositions s'éteignent. Et plus tard c'est à la liberté absolue qu'il accorde la réalité, non aux puissances qui manifestent son devenir. Sa méthode est la séparation du tout en ses moments, et nullement la reconstitution ou la construction de l'ensemble. Enfin, malgré les déclarations de ses premiers travaux, puis de son *Idéalisme transcendental*, puis du *Bruno* qui appelle le système idéalisme absolu, on peut dire qu'au fond il n'a jamais été idéaliste dans sa doctrine : car toujours il a considéré la conscience, l'être spirituel comme tel non pas comme une valeur primitive, mais comme un être dérivé.

Comment concilier, dira-t-on, la thèse que tout être est ou bien savoir ou bien volonté de savoir avec la négation de l'idéalisme? — L'idéalisme suppose la suprématie finale de l'esprit, par conséquent une lutte et une victoire; mais lutte implique la résistance, et la résistance, à son tour, implique la thèse qui est précisément le contrepied de celle de Schelling, que tout n'est pas immédiatement de la nature du savoir. A vrai dire le grand intérêt de Schelling, la valeur fondamentale de son système, n'est pas de faire prédominer dans la réalité les forces spirituelles, mais de faire pénétrer partout dans la nature et dans l'histoire une intuition qui loin de rester étrangère aux choses, comme un spectateur l'est à un objet contemplé, suit au contraire le rythme intérieur de leur vie, se meut avec elles, les pénètre à fond; dans la philosophie de la nature, par exemple, l'esprit doit, pour ainsi dire, se concentrer avec la pesanteur et s'é-

panouir à l'infini avec la lumière. *Les choses sont telles que le rythme de leur devenir (apparent ou réel) peut se retrouver dans le rythme de notre intuition.*

De ce point de vue fondamental s'expliquent les variations de Schelling. C'est une emprise toujours plus profonde, plus pénétrante des choses par l'intuition. Il sacrifie d'abord la réalité du produit matériel à la réalité des forces dont il est aisé de fixer les tendances centripète ou centrifuge en termes d'intuition. Puis la philosophie de l'identité montre d'une façon générale toutes les forces naturelles s'expliquant par une réalisation de l'intuition. L'identité n'est que la loi que s'impose l'intuition de se retrouver partout égale à elle-même. Même ce que l'on a appelé, à tort selon nous, la théosophie de Schelling, est une confirmation de notre thèse. Quelle est donc, en effet, la loi universelle du devenir, de celui de la nature, de celui de la conscience et de celui de Dieu? C'est la loi même par laquelle notre intuition se produit et se fait. Mais d'où vient le passage de l'intuition du simultané à celle du devenir, de l'identité intemporelle à l'histoire qui s'écoule dans la durée? A vrai dire, il y a déjà avant la philosophie de l'identité, une notion nette (presque héraclitéenne, a dit Metzger) du devenir, et l'*Idéalisme transcendental* est véritablement une histoire de la conscience. A cet égard, il est exact de dire que l'évolution de Schelling n'est pas linéaire mais circulaire. Mais il faut aller plus loin; le principe d'identité n'est pas du tout un principe d'immobilité; il n'exprime donc pas que l'intuition ne devient pas, mais seulement que, sous tous ses avatars, elle reste la même; c'est la même intuition qui oscille de la nature à l'esprit; encore est-il qu'elle oscille. Par conséquent, la méthode qui consiste à suivre l'intuition dans son devenir et son progrès persiste à travers toute la philosophie de Schelling. Seulement à l'époque de la philosophie de l'identité, ce progrès est considéré comme purement idéal; ce n'est pas une succession réelle, mais une séquence logique. A partir de 1804 et

surtout de 1809, le devenir est une véritable succession, qui, pour ainsi dire, prend son temps. Ce qui caractérise cette seconde période, ce serait donc un sentiment plus profond de la durée ayant évidemment son origine dans une étude plus profonde de la conscience humaine, plus propice que l'immobile nature à donner l'intuition de la durée. Seulement, cette intuition de la durée, au lieu de la laisser indivisée, Schelling la fragmente pour en faire un système accessible à l'entendement. C'est par cette fragmentation que nous expliquons et la théorie des puissances et la distinction des deux philosophies négative et positive. D'abord, la théorie des puissances : les puissances ne sont en effet que les moments du devenir, lorsque au lieu de le prendre dans sa totalité indivise, on veut le saisir comme une synthèse. Mais alors, il est bien évident que l'on ne découvrira, ni dans aucune des puissances, ni dans leur ensemble, un pouvoir suffisant pour faire passer le devenir à l'acte; autant vaudrait dire que des points isolés peuvent faire une ligne. Il faut donc saisir en dehors des puissances le fait fondamental de l'existence, la liberté absolue qui fait passer ce devenir à l'acte; et c'est là l'objet propre de la philosophie positive.

Ces considérations vont nous aider à déterminer la signification historique du système de Schelling. Ce système marque (et en ceci nous sommes d'accord avec la critique de Hartmann et de ses disciples) une véritable crise de l'idéalisme.

Mais d'après Hartmann (suivi par K. Fischer, p. 831; par Korwan, p. 156; par Drews, p. 355), il y aurait eu dans le système de Schelling deux éléments contradictoires : un élément idéaliste qui aurait été le point de départ de Hegel, et un élément volontariste qui aurait donné naissance au système de Schopenhauer. Son absolu est à la fois une chose aveugle (II, I, 192), une volonté et une raison intelligible. C'est cette synthèse encore confuse qui se serait dissociée dans les deux systèmes qui ont suivi.

Il n'y a, nous semble-t-il, dans cette thèse qu'une part de vérité. Sans doute Hegel présente lui-même son système comme destiné non pas à nier le principe de l'identité absolue de l'être et de la pensée, mais au contraire à l'affirmer et à le démontrer en éclairant cette « nuit où tous les chats sont gris » (Encyclopädie, VI, pp. 85-125) et en remplissant ce vide de toute la richesse des déterminations concrètes. Sans doute, Schopenhauer cherche à l'inverse la réalité suprême dans un principe impénétrable à l'entendement et entièrement aveugle. Bien que, dans le premier cas, l'influence historique soit indéniable, il s'agirait de savoir si le système de Schelling comporte non pas seulement une réunion de deux principes qu'il n'a pas su distinguer mais une unité.

Or, c'est une unité primitive et indissoluble qui est, pour nous, la caractéristique du système de Schelling; à cet égard, le système de Hegel nous paraît être un mobile sans moteur; car où le concept trouve-t-il la force de s'identifier avec son contraire, s'il ne lui est d'abord identique? Et le système de Schopenhauer nous paraît être un moteur sans mobile; car où la volonté trouve-t-elle la matière de son épanouissement en représentations? Le système de Schelling nous présente au contraire une intuition où le moteur et le mobile s'interpénètrent. Sans doute, Korwan (p. 153) fait remarquer que Schelling a abandonné « l'intuition intellectuelle »; mais c'est l'intuition au sens technique indiquée par Fichte de connaissance immédiate du moi par lui-même. Au contraire, la Raison du système de 1802 n'en reste pas moins au fond une intuition, et il a, toute sa vie, reconnu que l'intuition qui se modèle sur la réalité est l'âme de la philosophie.

Il y a là une doctrine de tendance entièrement différente de l'idéalisme hégélien comme du volontarisme, et que Schelling doit être pleinement justifié d'avoir appelée philosophie positive et empirisme. Tout l'idéalisme alle-

mand était fondé sur l'analyse métaphysique kantienne des données de l'expérience. La tâche que s'imposèrent Fichte et Hegel fut de rejoindre les membres disjoints de cette analyse, le sujet et l'objet : à ce titre, l'identité du sujet et de l'objet était non pas l'objet d'une vision immédiate, mais le principe régulateur de leur recherche. L'idéalisme consiste à concilier des oppositions, c'est-à-dire à les nier non pas immédiatement mais médiatement après les avoir posées. Or, c'est la légitimité même de cette analyse métaphysique, la position, dès l'abord, des termes opposés qui fut de très bonne heure mise en question par Schelling. Lorsqu'il critique, dans les *Idées*, la dynamique kantienne, en montrant que les deux forces attractive et répulsive sont non pas des constituantes de la matière, mais des résidus d'une analyse faite après coup, c'est qu'il cherche déjà son principe dans l'unité indivisible d'un fait.

La réalité ne se construit pas ; vous la perdez en isolant ses prétendus éléments ; vous pouvez seulement la décrire, c'est-à-dire séparer ses moments, mais à condition que vous ne perdiez pas la vue d'ensemble, seule féconde, tel est l'enseignement positif de Schelling.

Mais ces noms, positivisme et empirisme, ne s'éloignent-ils pas ici du sens qu'on leur donne ordinairement? — Sans doute ; c'est que Schelling n'est pas moins hostile à l'analyse du donné telle que la pratiquent les empiristes qu'à l'analyse métaphysique de Kant. Il refuse tout autant de poser comme une donnée primitive ces fragments de réalité d'où partent les empiristes que les résidus de l'analyse d'où part l'idéaliste. Pour lui, le donné, c'est le donné de l'intuition, c'est-à-dire une réalité pleine, un univers qu'on ne saurait morceler sans le détruire. De là, le caractère de sa philosophie de la nature qui n'est ni un système *a priori*, ni un empirisme au sens propre, mais qui est un effort constant pour faire sentir la continuité, l'interpénétration de toutes les formes de l'être ; elle est non pas le déroulement des

conséquences d'un principe, mais l'effort constant de l'intuition.

La doctrine de Schelling est donc un positivisme intuitionniste, comme un effort pour réaliser ce rêve magique de la réalité dont parlait Novalis ; et l'on saisit comment la vision religieuse et artistique des choses pouvait coïncider avec la vision scientifique.

Seulement, ce positivisme est incomplet, et, en une certaine mesure, infécond : incomplet, parce qu'il y manque une critique formelle et précise de la donnée immédiate ; infécond, parce que Schelling, malgré sa philosophie dernière, sa philosophie historique, a trop souvent rétréci la continuité du devenir dans l'identité de ses moments. Il manqua à Schelling, pour remplir ces tâches, le goût et le sens de la psychologie qui caractérisent en France le fondateur d'un positivisme des données immédiates de la conscience, M. Bergson.

Schelling est donc peut-être, plus qu'on ne le croit en général, un isolé dans l'histoire de la philosophie allemande. Il est remarquable qu'il n'a pas fait véritablement école. Des physiciens et des naturalistes d'abord, puis des esthéticiens, des juristes et des théologiens s'inspirèrent sans doute de son esprit ; ces influences n'intéressent pas directement l'histoire de la philosophie. D'ailleurs, après les succès éclatants d'Iéna, Schelling, qui se livre fort peu, est aussi de moins en moins suivi. La philosophie de la nature devait avoir son épanouissement dernier dans la philosophie d'Herbert Spencer[1].

Enfin, sa doctrine dernière, la doctrine historique, eut une influence indéniable sur la philosophie de la Liberté de Secrétan, dont le nom est si intimement lié aux doctrines contingentistes de notre époque.

1. La filiation historique par l'intermédiaire de Coleridge et de de Baer est certaine ; cf. Röth, p. 7-8.

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE V

PREMIÈRE PARTIE

LES PREMIERS TRAVAUX

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ET CRITIQUE.

La famille de Schelling; son éducation; ses travaux scolaires. — Hölderlin et Hegel. — Le traité *Du moi* et ses rapports avec Fichte : ce qu'est la philosophie. — L'unité du savoir : idéalisme et ontologisme. — Spinoza et Kant. — Polémique contre les Kantiens. — La conscience. — L'intuition. — L'autonomie du savoir. — La révolution idéaliste. — Polémique contre Rheinhold et contre les théologiens. — La liberté 1-19

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

§ I. — Schelling à Leipzig : Schelling précepteur. — Son éducation scientifique à l'université de Leipzig. — Voyages à Berlin et à Iéna. — Visite à Schiller 20-21

§ II. — Caractéristiques de la philosophie de la nature. — Abandon du mécanisme. — Le Sage. — Lichtenberg. — Les découvertes : Chimie, magnétisme, galvanisme. — Herder. — Kant. — Caractères de leur physique. — Le sentiment de la nature 22-26

III. — Les *Idées pour une philosophie de la nature.* — Idéalisme et dynamisme chez Kant. — Dogmatisme et mécanisme. — Critique du

mécanisme. — L'organisme. — L'expérience : le sens qu'elle a dans Schelling. — L'action chimique comme action universelle : l'oxygène et la combustion : la lumière, la chaleur; l'électricité, le magnétisme. — La Physique théorique; la construction kantienne de la matière; caractère intuitif et qualitatif de la physique dynamique; l'antinomie sur la composition de la matière; critique de la dynamique de Kant ; généralisation de la dynamique..... 26-37

§ IV. — L'*âme du monde.* — L'unité de l'énergie : différence de point de vue avec la science. — La méthode expérimentale : physique théorique et physique expérimentale : elles s'opposent mais ne s'excluent pas; la théorie chez Claude Bernard et dans Schelling. — L'unité des forces physiques : la loi de polarité, source de l'hétérogénéité; la lumière, la combustion. — Théorie des fluides. — L'électricité. — Le magnétisme. — L'activité organique : rapports et différences de la théorie de Schelling avec celle de Brown et de Haller. — Le végétal et l'animal. — La loi de Kielmeyer. — Être inorganique et être vivant..... 38-46

DEUXIÈME PARTIE

SCHELLING A IÉNA

CHAPITRE PREMIER

SCHELLING ET LES ROMANTIQUES.

Visite à Gœthe et à Schiller à Iéna. — Nomination à l'université d'Iéna. — Le milieu d'Iéna. — Le cercle romantique d'Iéna : les frères Schlegel, Novalis, Tieck. — Ce que les romantiques attendent de Schelling. — Le caractère de Schelling dépeint par Caroline et Benjamin Constant : la raideur et l'étroitesse. — Influence du romantisme à la vision esthétique du monde. — Le cynisme romantique. — Caroline : sa vie à Mayence et à Iéna; mort de sa fille Augusta; divorce avec Schlegel; mariage avec Schelling. — L'unité de la période d'Iéna..... 46-55

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Esquisse du système. — La nouvelle conception de la nature : la nature et le moi. — Abandon de la théorie des fluides. — L'activité infinie de

la nature et les êtres finis : l'atomisme dynamique. — L'organisme premier produit de la nature : la sexualité et la spécificité ; l'excitabilité. — L'être inorganique : critique du système de l'attraction universelle ; cosmogonie. — Les faits dynamiques : pesanteur, magnétisme, chimisme, électricité. — L'activité organique ; la sensibilité et l'irritabilité. — Rapports des actions inorganiques et des activités organiques ; l'unité de leur principe. — L'*Introduction à l'Esquisse*. — La *Déduction universelle*. — Matière et forces. — Les trois forces, magnétique, électrique et chimique, constitutives de la matière. — La construction de la qualité. — Jugements contemporains sur le système..... 56-70

CHAPITRE III

L'IDÉALISME TRANSCENDENTAL.

Son rapport avec la théorie de la science et avec la philosophie de la nature. — Divergence avec Fichte ; la conclusion de Schelling est non pas une philosophie de l'action, mais une philosophie de l'art. — Signification de l'action chez Fichte et Schelling ; l'histoire. — L'harmonie du sujet et de l'objet 1° dans la nature : organisme ; 2° dans l'esprit : l'art ; la psychologie romantique du génie ; la place de l'inconscient ; critique de Schiller..... 70-78

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ.

§ I. — Schelling et Fichte : la correspondance. — Les objections d'Eschenmayer ; la nature et le moi ; le reproche de réalisme ; la nature chose en soi. La philosophie de l'identité, effort pour concilier le naturalisme avec l'idéalisme..... 79-82

§ II. — La Raison et l'Identité. — La nouveauté du système. — Les difficultés d'exposition. — La notion d'identité dans la science moderne. — Impressionnisme et rationalisme : leur conciliation dans le système. — La raison, vision de l'universel ; l'identité de l'essence et de la forme, du sujet et de l'objet. — L'acosmisme. — Les influences : Herder et l'unité du type organique ; Gœthe, Steffens, Baader ; l'idée de métamorphose. L'essence et l'accident. — Les différences des êtres ramenées à des différences quantitatives de subjectivité ou d'objectivité. — Le sujet et l'objet sont des concepts limites. — Le langage de Schelling. — La théorie des puissances ; la nature et l'esprit résultent d'une oscillation autour de l'Identité absolue. — L'indifférence distinguée de l'identité. — La méthode de construction..... 83-9

§ III. — Spinozisme et platonisme. — Rupture avec Fichte. — L'influenc de Spinoza. — Le Spinoza romantique. — Herder et Jacobi. — L'erreu

de Schelling dans l'interprétation du spinozisme; ce qu'il en ignore — Le Platonisme : le *Bruno;* le Platon de la Renaissance; signification et portée de la théorie des idées. — Rupture avec Fichte : l'objection de Fichte contre l'absolu : ce que Fichte redoute surtout, c'est une philosophie de la nature indépendante du moi. — Le malentendu entre Fichte et Schelling. — Caractère foncièrement spéculatif du système de Schelling; pour lui, Fichte est un idéaliste subjectif. — Appréciation de Hegel sur leur différend. — Rheinhold..... 98-108

§ IV. — La philosophie de la nature. — La cosmogonie (déduction des lois de Képler) et la physique : l'ambiguïté de leur rapport. Construction des forces naturelles. — L'espace. — Expansion et attraction. — Diverses théories sur la matière : cohésion ; pesanteur; états de la matière. — La lumière; magnétisme, électricité, chimisme. — Identité de la lumière et de la pesanteur; organisme..... 108-118

§ V. — Philosophie de l'esprit. — La science, la morale, l'art. — Sensation, conscience et évidence. — Concept, jugement, raisonnement. — Espace, temps, éternité. — L'absence d'un système développé de l'esprit ; sa raison dans le point de vue spéculatif de l'auteur. — La *méthode des études académiques;* le libéralisme de Schelling dans les questions pratiques..... 118-123

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE DE L'ART. — L'ART COMME TOTALITÉ INDIVISÉE.

§ I. — Les influences. — L'expérience artistique de Schelling: son étroitesse et ses lacunes. — L'influence de la critique des Schlegel. — Winckelmann et l'art grec; sa conception de la beauté; opposition du paganisme et du christianisme; l'allégorie. — L'idée de l'univers poétique chez les Schlegel; le rôle et la portée de la mythologie. — L'art et la personnalité; la manière et le style. — L'art et la nature : leur indépendance et leur correspondance..... 125-135

§ II. — Le système. — Place de l'art dans l'esprit. — Le monde mythologique correspondant au monde des Idées; influence de Moritz; le système mythologique chez Homère. — Image et concept. — Mythologie et christianisme; caractères du christianisme; l'individualisme. — Mythologie et philosophie de la nature. — L'art et sa matière : leur identité. — L'unité de l'art : le génie. — Les arts plastiques : la musique; la peinture : dessin, clair-obscur, coloris; le symbolisme; le choix des sujets; étroitesse du goût de Schelling. — La plastique : architecture : le temple grec et l'église gothique ; le bas-relief; la sculpture. — La poésie; la définition du genre littéraire ; le problème historique de la succession des genres; l'antiquité et l'époque moderne. — La poésie lyrique. — L'épopée; le destin chez Homère; le roman chez Cervantès et Gœthe. — La Divine Comédie. — Le drame; influence de Schiller: la comédie; Calderon et Shakespeare..... 135-163

TROISIÈME PARTIE

LES PROBLÈMES RELIGIEUX

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ET RELIGION.

§ I. — Schelling à Würzburg. — Les polémiques d'Iéna. — État de la Bavière. — Schelling appelé à la nouvelle université de Würzburg..... 165-167

§ II. — *Philosophie et religion.* — Difficultés concernant l'existence des êtres finis et de la liberté dans un système tel que celui de Schelling. — Critiques d'Eschenmayer du point de vue religieux. — Réponse de Schelling. — Comment évolue sa philosophie. — Interprétation des idées de chute et de rédemption. — La connaissance de l'Absolu; intuition intellectuelle et croyance. — Discontinuité entre l'Absolu et les êtres finis; impossibilité de la création et de l'émanation. — La liberté origine des êtres finis; ambiguïté de cette notion. — Les conséquences de la liberté. — Nouvelle notion de la nature. — L'Histoire; la chute et la rédemption. — Il n'y a, dans le procès universel, aucune contingence véritable..... 167-177

§ III. — Polémique avec Fichte. — Les *Annales de médecine;* mise en valeur de l'intuition et de l'expérience. — L'intuition de l'absolu; critique de Fichte sur le manque d'universalité et l'infécondité de cette intuition. — Les réponses de Schelling. — Comparaison de leur vision des choses. — Critiques du naturalisme; naturalisme et mysticisme; Baader; l'opposition des libéraux bavarois; débuts de l'influence de J. Bœhme..... 177-186

§ IV. — Schelling à Münich. — Ses fonctions officielles. — Il mène une vie très retirée. — Relations avec Baader. — La mort de Caroline. — Mariage avec Pauline Gotter. — La critique de l'idéalisme en matière d'art et d'éducation. — La conception du christianisme; critique de Schleiermacher. — Tendances historiques et réalistes..... 186-192

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ; TRADITIONALISME ET NATIONALISME.

§ I. — Les *Recherches philosophiques.* — Elles ne sont pas la coutinuation du système précédent. — La nouveauté de la forme : forme nar-

rative. — Essai de conciliation du rationalisme et de la liberté. — La liberté devient principe suprême. — Critique de Jacobi; rationalisme et panthéisme. — Définition de la liberté. — Religion et spéculation. — L'idée de devenir et de développement; l'influence de Jacob Bœhme. — La matière, la nature et l'homme. — L'origine du mal. — Le mal et la passion. — L'égoïsme et l'amour. — L'humanisme de Schelling. — Les résultats de la chute. — Pessimisme; Schelling et Schopenhauer. — Le mal et la théogonie. — La raison du devenir : son aspect tragique. — Monisme et immanentisme..... 193-208

§ II. — Les polémiques avec Jacobi et Eschenmayer. — Relations personnelles avec Jacobi. — Nécessité sociale du théisme; sa conciliation avec la liberté de pensée; justification de la tradition. — La notion du devenir concilie rationalisme et théisme. — Le point de vue d'Eschenmayer; agnosticisme, fidéisme. — Réponse de Schelling : la connaissance immédiate du devenir divin et les affirmations anthropomorphiques..... 208-215

§ III. — Schelling et l'Allemagne. — Le nationalisme de Schelling; différence avec Fichte; il est contraire à l'unité politique. — Le *Journal des Allemands pour les Allemands*. — L'*Essence de la science allemande;* l'opposition du naturalisme au dualisme et au mécanisme. — *Pour l'histoire de la philosophie moderne;* jugement favorable sur l'empirisme français et anglais. — La méconnaissance de l'esprit français. — Contradictions dans la pensée de Schelling; leur explication..... 215-222

CHAPITRE III

LES AGES DU MONDE.

Le plan de Schelling et le système de Spencer. — Opposition à l'idéalisme et au criticisme. — L'anthropomorphisme, équivalent du criticisme. — Le devenir de Schelling et la durée pure de M. Bergson : intuition vivante et construction dialectique. — Critique de la création. — L'histoire est une théogonie. — La roue du devenir, et la hiérarchie des puissances. — La nature et Dieu. — Les germes de la nature, de l'esprit et de l'âme du monde. — La pénétration des puissances divines. — Le problème de l'existence; l'ordre de l'existence; caractères qualitativement différents du passé, du présent et de l'avenir. — La méthode : le devenir comparé à l'idée de progrès. — Le passé; formation du monde des étoiles. — Le monde des esprits; caractère incomplet, fragmentaire et exotérique de cette partie du système. — La préface du dialogue sur le monde des esprits et les leçons de Stuttgart..... 222-243

CHAPITRE IV

LA NOTION DU DEVENIR.

§ I. — Schelling à Münich et à Berlin. — Schelling professeur et orateur. — La nécessité du cours pour le développement de sa pensée. — Son influence morale et sa situation sociale à Münich. — Les discours solennels à l'Académie. — Il est nommé précepteur du prince royal. — Schelling réformateur religieux. — Il est appelé à Berlin pour rétablir l'union compromise entre la religion et la philosophie. — L'extrême gauche hégélienne..... 244-247

§ II. — La notion du devenir. — Impossibilité de suivre l'histoire des idées de Schelling. — Comment utiliser ses cours? — Simplification du système; diminution des influences mystiques; influence nouvelle des philosophes classiques. — Portée du langage religieux de Schelling. — Les leçons d'Erlangen; la philosophie orientée vers la connaissance du libre devenir. — L'*Exposition de l'Empirisme;* le fait ultime est l'absolue liberté; on l'atteint en surmontant le dualisme cartésien, le monisme idéaliste de Fichte, et la philosophie de la nature. — Le devenir créateur. — La *Philosophie de la mythologie* (leçons I à VI) : conciliation du monothéisme avec la doctrine du devenir; critique des conceptions courantes; le panthéisme; interprétation du dogme de la Trinité. — Le passage de Dieu à l'existence; sa condition est la réalisation d'un univers..... 247-262

CHAPITRE V

MYTHOLOGIE, RÉVÉLATION ET PHILOSOPHIE POSITIVE.

§ I. — Le Devenir de la conscience; la mythologie. — Études mythologiques de Schelling. — Les idées de Creuzer. — Les deux erreurs de Schelling sur les rapports de la mythologie et de la religion et sur l'unité de la mythologie. — Conscience sociale et conscience religieuse. — La mythologie, première phase de la conscience du retour vers Dieu. — Explication religieuse de la division de l'humanité en peuples. — Parallélisme du procès mythologique et du procès de la nature..... 263-270

§ II. — Le Devenir de la conscience; la révélation et la religion philosophique. — Les divers intérêts de Schelling dans les problèmes religieux. — La *préface aux œuvres posthumes de Steffens :* apologie du protestantisme allemand. — Attaques contre les théologiens rationalistes — La théologie du cœur. — Critique des méthodes philologiques. — Le rapport entre mythologie, révélation et philosophie. — La révélation, victoire sur la mythologie : ses premières traces. — Nature et surnature. — Renaissance et réforme. — Avenir de la religion. 270-276

§ III. — La critique de Hegel. — Les sources. — Ressemblance et divergence. — Opposition de leur notion du devenir. Objections de Schelling contre la logique. — Le moteur du devenir. — La préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, critique de l'intuitionnisme de Schelling. — Intuition et concept. — L'entendement. — Caractère purement logique de la philosophie hégélienne..... 276-282

§ IV. — La philosophie négative et la philosophie positive. — Condamnation définitive de l'idéalisme. — Contre l'empirisme. — Nécessité d'une philosophie rationnelle préalable. — L'existence. — Les notions rationnelles. — Critique des notions communes. — Ses principes. — Théorie des possibles. — Théorie des puissances. — La nature. — Schelling et Schopenhauer. — L'histoire. — La connaissance naturelle. — Le Droit. — L'Etat et ses limites. — Mysticisme, art et science contemplative. — Le fait primitif de l'existence. — La fin de Schelling..... 282-294

CONCLUSION.

Le progrès dans la philosophie de Schelling. — Les influences extérieures. — Caractère exclusivement spéculatif de sa pensée. — L'action serve. — L'irrationalisme de Schelling. — Le volontarisme : Schelling et Schopenhauer. — Le contingentisme. — L'historisme. — Combien l'irrationalisme est peu profond. — Pourquoi il n'est pas idéaliste. — L'intuitionnisme, point de vue persistant. — Signification historique du système : il n'a pu donner naissance à l'idéalisme hégélien ni au volontarisme pessimiste. — Rapport à l'empirisme. — Le système est un positivisme intuitionniste..... 295

5768-464

Bréhier, Emile

B
2898
...Schelling, par Emile Bréhier.B7